بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية

فى الفكر السياسى

الطبعـة الأولى
١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م

أستسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)

بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

المستشار طارق البشرى

بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية

فى الفكر السياسى

دار الشروق

بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي (*)

(*) بحث نشر ضمن مجموعة بحوث نشرت فى كتاب « الشعب الواحد والوطن الواحد »، دراسة فى « أصول الوحدة الوطنية ». ونشر ضمن الفصل الأخير بعنوان « ماذا بعد » فى كتاب « المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية » لطارق البشرى. وقد نشر هذا الكتاب فى مصر ثم فى بيروت فى عامى ١٩٨١ ، ١٩٨٢ .

مقـــدمـــة

إن ثمة تيارين للجامعة السياسية فى مصر، تيار دينى يؤكد على الجامعة الإسلامية كجامع سياسى يضم المسلمين كافة فى مصر والعالم، وتيار قومى يؤكد على اللغة والاتصال التاريخى والجغرافى - أى صلة الزمان والمكان - كجامع قومى يضم المصريين كافة فى جامعة سياسية واحدة، وإن اختلفت أديانهم. وإن الجامعة القومية التى نبتت مصرية وخاضت ثورة ١٩١٩ ضد الاحتلال البريطانى، قد آلت فى منتصف القرن الحالى إلى أن تكون تيارا عربيا ينادى بالوحدة العربية على أسس قومية.

ثمة اختلاف واضح بين هذين التيارين. وهو يتجلى بقدر ما لا تتطابق الدائرتان اللتان ترسمهما كلتا الجامعتين. على أن ما يمكن أن تضيق به فجوة الخلاف، أن الحركتين الدينية والقومية قد التقتا، ومن شأنهما أن تلتقيا على أرض فلسطين. بالنظر إلى الموقف العقائدى المكافح للإسلام المجاهد المقاوم لاستيطان اليهود الصهاينة فى فلسطين ولطرد العرب من ديارهم (مسلمين أو غير مسلمين)، وبالنظر إلى أن فلسطين قد صارت جوهر الحركة الوطنية لدى المصريين المقاومين للاستعمار. ومن جهة أخرى صلحت الوحدة العربية لأن تكون ساحة اللقاء بين الحركتين. إن الوطنية المصرية قد استوعبت فى حركة الوحدة العربية ما دامت مصرة على مضمونها المكافح للاستعمار، وإن الحركة الدينية السياسية رغم مجافاتها لمبدأ القومية، قد وجهت جل سهامها إلى دعاوى التفرقة والتفكك متمثلة فى مثل النزعات المصرية والسورية والفينيقية وغيرها، ولم تشتبك فى عراك حقيقى مع نزعة الوحدة العربية التى رأتها دعوة توحيد بين عرب أغلبهم من المسلمين.

وما يتعين طرحه للجدل، هو موقف كل من الحركتين الدينية والقومية إزاء الأخرى، سواء من ناحية الفكرة العامة أو من ناحية التطبيق العملى. وإن جدلا من هذا النوع، يكفيه الآن أن يبدأ وألا ينتهى نهاية مبتسرة، مع توقع ألا يصل إلى نتائجه المرجوة مرة واحدة. فثمة نزاعات تاريخية طويلة رمت بظلها الكثيف على الجميع وتراكمت آثارها عليهم معا. وأخطر ما ترتب على ذلك، شيوع روح الغربة بين

الفريقين، فصارا شبه جماعتين منفصلتين، لا يتبادلان حوارا فى القضايا الفكرية العامة، ولا يتتبع أى منهما ما يطرأ على فكر الآخر، هذه الغربة الفكرية هى أفسد ما يفسد نظر كل فريق إلى صاحبه، وبها يصير كل منهما فى مثل الجزيرة المنفصلة تنقطع دونه وسائل الاتصال برفيقه. ويتجمد لدى كل منهما مجموعة ثابتة من الأفكار المسبقة يضل بها عن معرفة صاحبه أو فهم وجهته.

وغاية هذا الموضوع أن يثير الجدل والحوار بين التيارين الإسلامى والقومى، وحسبه الحديث عن أمور ثلاثة يراها أهم عناصر هذا الموضوع، الأول يتعلق بالموقف الفكرى لهذين التيارين بالنسبة للجامعة السياسية، والثانى يتعلق بمبدأ المواطنة ونظرة التيار الإسلامى إلى غير المسلمين من المواطنين مع إثارة الحوار حول الجوانب التطبيقية التى تحدد هذه النظرة، والثالث يتعلق بالموقف الفكرى للكنيسة القبطية بالنسبة للوظيفة التحريرية للجامعة السياسية.

وما يرد هنا من كتابات الكتاب لم يقصد به الحصر ولا الإحاطة بالاتجاهات المختلفة، وإنما عنى بذكر الشواهد لبيان أوجه التمايز والتقارب فى الأمور المختلف عليها.

١ - المفهوم العام للجامعة

وبالنسبة للمسألة الأولى، فإن أبا الأعلى المودودى، الكاتب الباكستانى ذا النفوذ الفكرى الكبير لدى التيار الدينى السياسى فى مصر وخارجها، يوجه سهام نقده الحادة إلى الجامعة القومية. يقول إنه لا يكاد ينشأ الشعور بالقومية لدى قوم، إلا وهم يصطبغون بصبغة العصبية »، ويحصى أسسًا ستا تقوم عليها القومية، وهى وحدة النسل، وحدة المولد والمنشأ وحدة اللغة، وحدة الجنس، وحدة المصالح الاقتصادية، وحدة نظام الحكم، « إن هذه القوميات هى التى جرت بلاء عظيما على الإنسانية، ووزعت العالم الإنسانى إلى مئات وآلاف من الأجزاء.. إن القوميات التى تقوم على هذه الأسس، لا سبيل إلى التوفيق بينها بأى حال من الأحوال، وهى على الدوام متحاربة بينها لأجل ما فى نفوس أهلها من العصبية، وتحاول كل منها أن تقضى على غيرها.. »، « من المقتضى الفطرى لمثل هذه القومية أن تنشئ العصبية الأهلية فى الإنسان، فكل أمة فى الأرض تريد اجتثاث أمة غيرها ومعاداتها والنفرة منها، لا لشىء إلا لأنها أمة غيرها » (١).

على أن كتابات المفكرين المصريين لا تنظر إلى القومية بهذا الغلو، فيذكر الدكتور يوسف القرضاوى أن النزعة الوطنية والقومية ظهرت فى دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلمانى الذى خلفه الاستعمار الغربى. وإن النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبى ممثلا فى مؤسساته التبشيرية والاستشراقية، وكذلك اليهودية العالمية ممثلة فى منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها. وإن الاستعمار استعان فى الدولة العثمانية بيهود الدونمة الذين روجوا للنزعة الطورانية فى تركيا، وبنصارى الشام الذين روجوا لنزعة القومية العربية فى بلاد الشام والعرب، فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون (٢).

ولكن الدكتور القرضاوى لا يقصد بهذه القومية التى يرفضها حب الإنسان لوطنه وقومه واهتمامه بهما مما يعتبر محمودا دينا، إنما يقصد « أن يصبح ولاء المسلم لرقعة

معينة من الأرض أو الجنس وعنصر خاص من الناس، ومقتضى هذا أن يقدم الرابطة الطينية العنصرية، وبعبارة أخرى الوطنية والقومية، على الرابطة الدينية الإسلامية» [٣].

وإن كان لنشوء فكرة القومية فى الغرب ظروفه ومبرراته « أما نحن فمجتمعنا مفتوح، مجتمع عقائدى أيديولوجى، لا إقليمى وطنى، ولا عنصرى قومى، بل يعتبر المؤمنين أخوة » [٤].

على أنه بعد هذا التمييز بين المجتمع القومى والمجتمع الإسلامى، يقترب القرضاوى من فكرة القومية العربية اقتراب مصالحة، فينقل عن الشيخ حسن البنا « بدأنا بالجامعة العربية، وهى وإن كانت لم تستقر بعد الاستقرار الكامل، إلا أنها نواة طيبة مباركة على كل حال، فعلينا أن ندعمها ونقويها، وعلينا بعد ذلك أن نوسع الدائرة حتى تتحقق رابطة شعوب الإسلام، عربية وغير عربية. فتكون نواة لهيئة الأمم الإسلامية بإذن الله » [٥].

ورغم ما يأسف له الدكتور القرضاوى من أن الجو الذى نشأت فيه القومية العربية لم يفارقها « وهو الجو الذى يريد أن يتخذ منها تكأة لضرب الفكرة الإسلامية والوحدة الإسلامية، فهو يقرر « كان يمكن أن يكون مجرد وجدان مشترك بين شعوب وحد بينها الدين واللغة والتاريخ والأرض، إلى جانب الأفكار والعواطف والنظم والتقاليد إلى حد بعيد.. بل المفروض فى العروبة خاصة، أن تكون ذات ارتباط وثيق بدين الإسلام، لأنه هو الذى أنشأ أمة وجعل لها رسالة، وخلد ذكرها فى العالمين » [٦].

ثم يذكر فى سياق آخر « إن ارتباط الشخصية العربية بالإسلام ارتباط عضوى لا ريب فيه، فالإسلام هو صانع تاريخ العرب وأمجادهم وثقافتهم ومثلهم وحضارتهم.. إن مكان العرب فى الجسم الإسلامى مكان الرأس أو القلب ». وهو إذ يعيب التفتت القومى وخلق النزعات الضيقة من طورانية وفينيقية وفرعونية، وإثارة النعرات الوطنية الإقليمية، يذكر « وكما يعاب على دعوة الوطنية الإقليمية فى بلاد العرب، حصرهم شعوبهم وبلادهم فى دائرة ضيقة فى مقابلة العروبة الرحبة الأوطان والشعوب العربية جمعاء يغلب على دعاة القومية حصرهم أنفسهم فى دائرة مغلقة محدودة، فى مقابلة الدائرة الإسلامية المفتوحة، فخسروا بذلك ولاء وقوة مئات الملايين بسبب من العصبية الجاهلية »، وذكر أن من شأن التفتيت إثارة النعرات الإقليمية فيقال أن آسيا للآسيويين وأفريقيا للافريقيين وهكذا [٧]

ويذكر الشيخ محمد الغزالى فى سنة ١٩٥٠، « وكانت النزعة القومية المحضة أهم ما نقلناه عن الغرب وجعلناه حجر الزاوية فى إقامة الدولة الحديثة.. وإنك لترى وتسمع

زعماء تركيا وإيران ومصر والعراق والحجاز وطرابلس.. يخطبون فى هذه الضلالة العمياء، فإذا بكل دويلة مسلمة يضنيها السعى وراء استقلالها الخاص أو حماية حدودها الضيقة، ثم لا تظفر من ذلك بشىء كامل ولم نستفد من بركات النزعة القومية إلا خسران الوحدة الإسلامية وتمكين الاستعمار الصليبى ثم الصهيونى أخيرا من أكل حقوقنا ودوس حرماتنا.. إن كل تزكية للنزعة القومية والعصبية الجنسية والوثنية الوطنية، إنما تتم على حساب فقد العقيدة نفسها، لا على حساب فقد الحكم الإسلامى وحده »، وذكر أن العرب كانوا يعيشون باسم الإسلام كراما فى بلادهم، فلما هاجت عصبية العروبة وحاربوا الأتراك مع الإنجليز « أصبحوا بين لاجئين وبين عبيد للإنجليز ولليهود » (٨).

وهو يعيب على الفكرة الوطنية أنها تفرض على الأديان وصايتها المشتركة «... وتسخيرها على حد سواء فى تدعيم الناحية الروحية أو توطيد الأمن العام.. أما أن ينظر مثلا إلى الإسلام على أنه دين ذو رسالة عامة تسيطر على الأوطان والأجناس، فهذا امتداد خطر »، وإذا كان حب الوطن غريزة، فإن الدين لا يباع بملك الشرق والغرب (٩). ولكنه رغم هذا الموقف يتساءل فى الكتاب نفسه « هنا سؤال لابد من إيراده حينما تقرر علاقة الدين بالدولة، هل يستطيع الإسلام أن يعيش فى ظلال حكم قومى ؟ الجواب يأخذ من تعاليم الإسلام نفسه. عرفنا مثلا أن الإسلام من الناحية الاقتصادية يحرم الربا والاحتكار، ومن الناحية السياسية يحرم الأثرة والاستبداد، ومن الناحية النفسية يحرم الإلحاد والفساد، ويوجب مثلا أن يكون رجاله – ولاة ورعية – مقيمين للصلاة واقفين عند حدود الله.

« فإذا كانت أداة الحكم منفذة لهذه الأمور كلها، فإن الإسلام يعيش فى كنف هذا الحكم ويطمئن إليه ولا يكترث بهذا العنوان الذى اتسم به، عنوان الحكم القومى.. أما إذا كان هذا الحكم القومى المنشود لا يبالى باتجاهات الإسلام الاقتصادية والسياسية، ولا يكترث لتعاليمه الخلقية والاجتماعية، ولا يلتفت لتشريعاته المدنية ولا الجنائية، فهذا حكم مبتوت الصلة بالدين »، ثم يعقب أن الدستور المصرى القائم يعين إعانة تامة على تكوين حكومة إسلامية رشيدة.. (١٠).

وللشيخ الغزالى كتاب آخر أصدره فى الستينات، خص فيه بهجومه، لا الفكرة القومية عامة ولا النزعة العربية عامة، ولكن أولئك الداعين إلى العروبة المفرغة من الإسلام، يقول « أى عروبة تبقى بعد انتزاع الإسلام منها » « إن الإسلام هو الذى صنع الأمة العربية جسما وروحًا، لأن الأمة العربية قبل هذا الدين كانت جملة قبائل تحيا فى

جاهلية طامسة.. » وكلما تخلخلت لبنة من كيان الأمة المعنوى سد مسدها بديل من التقاليد الزاحفة مع غارة الاستعمار على التراث الروحى والمادى كله، وهم يفعلون بقصد تعطيل الإسلام عن أداء وظائفه النفسية والاجتماعية، بعد أن تفرغ منه نفوس الأفراد وصفوف الأمة، وبقصد تعويقه أن يكون رباطا عاما فعالا بين أبنائه فى المشارق والمغارب. ويقول إنه إذا قيل ان الجامعة العربية بغير الإسلام تجمع بين العرب مختلفى الأديان، فهى بصورتها تضع من العوائق ما لا يقل - إن لم يزد - بمراعاة الأقليات غير العربية فى الوطن العربى كالأكراد والبربر، ممن يزيدون عددا عن الأقليات الدينية (١١).

ويذكر أن العروبة اقترنت بالإسلام من أمد بعيد فى حضارة واحدة وتاريخ مشترك، والعروبة فى نظر الإسلام ليست تعصبا جنسيا لدم ولا لون، إنما هى حسبما ورد بالحديث الشريف « ليست بأحدكم من أب ولا أم. وإنما هى اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربى ». ثم ذكر أن قيادة المسلمين لا يصلح لها إلا العرب (١٢).

يبدو مما سبق أنه إن كان الدكتور القرضاوى والشيخ الغزالى يلتقيان مع أبى الأعلى فى النظر العام إلى القومية، فثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه فى تطبيق هذا النظر على الواقع الحال، فى الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين، وأبو الأعلى يرفض تماما الجامعة القومية ويجعلها صنوا للعنصرية والبلاء. وهو يصدر فى ذلك عما عايشه من تجارب تاريخية، إذ كانت الجامعة الدينية لديه فى باكستان تجربة انفصال وانسلاخ، وإذ كانت الرابطة الإسلامية لديه لا تنمو إلا على حساب الجامعة القومية الهندية.

فكان تحقيق الانتماء الإسلامى لا يتم لديه إلا بنفى الهندية كانتماء سياسى. لذلك جاء رفضه القومية رفضا باتا وحاسما. وألجأه هذا الرفض إلى أن يضع فى النزعة القومية كل نقيصة، ووضع لها من الأسس ما يحيلها إلى محض عصبية عنصرية، رغم أن الجامعة القومية فى مفهوم دعاتها ليست جامعة سلالات عرقية ولا نزعة قبلية، إنما تستند إلى جماع عناصر تمثل اللغة والامتدادين الزمانى والمكانى، بما يؤكد العنصر الحضارى فى بنائها ويبتعد بها عن دعاوى العداء والبغضاء.

أما « الجانب المصرى » فقد صدر فى نقده للقومية عما عايش هو أيضا من تجارب تاريخية، وجاء اختلافه مع أبى الأعلى مثلا لاختلاف التطبيق - مع الالتقاء فى النظر العام - باختلاف الزمان والمكان.

ويظهر مما سبق عرضه، أن القومية عند هذا الجانب نزعة تحاكم وفقا لما تفضى

إليه من تفكيك أو توحيد، وهو يرفض كلا من الجامعتين الطورانية والعربية عندما نمتا على حساب الرابطة الإسلامية فى القرن الماضى. ثم يقبلها متحفظا الآن لما تفضى إليه مستقبلا من تجميع الوحدات الإقليمية المبعثرة، يقبلها كخطوة لا بأس بها فى طريق الجامعة الإسلامية الأشمل، فتصبح العروبة بمثل الرأس أو القلب لهذه الجامعة، فثم شواهد فى الصياغات الفكرية لكل من الغزالى والقرضاوى، تفصح عن أنه مع التحفظ العام تجاه الفكرة القومية، ومع النشأة المشكوك فيها لهذه الفكرة، فهى يمكن أن يقبلها الفكر الدينى السياسى الآن، بحسبانها نزعة توحيد لشعب مبعثر فى دويلات صغيرة، وبحسبانها خطوة فى طريق الجامعة الأعم، وبمراعاة الآصرة القومية بين الإسلام والعروبة.

ويضيف الشيخ الغزالى فى واحدة من صياغاته السابقة أنه لا جناح على الحكم القومى إن مكن للنظام الإسلامى أن يعيش فى ظلاله.. ويصدر القرضاوى فى تفضيله الرابطة الإسلامية عن مفهوم جهادى، عندما يورد قول ابن عابدين فى حاشيته « إن الجهاد فرض عين إن هم العدو على بلد مسلم، وذلك على من يقرب من العدو أولا، فإن عجزوا أو تكاسلوا فعلى من يليهم.. مسلمة سبيت بالمشرق، وجب على أهل المغرب تخليصها من الأسر.. فيجب على المسلمين فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم » (١٣).



وفى مقابل هذا التقبل للعروبة، فلا يظهر - فيما يبدو - من الجهة الأخرى لدى القوميين، وجه للاعتراض على مفهوم للجامعة الدينية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الأعداء الغزاة. والقوميون فيما يظهر ينشدون فضلا عن التوحيد العربى المكافح للاستعمار، ينشدون نظاما عالميا يمكن للشعوب المهضومة الحق أن تقف متضامنة فى مواجهة أطماع القوى الكبرى، سواء الاقتصادية أو السياسية، وحركة عدم الانحياز مثال على ذلك، والمسلمون فى العالم يجتمعون فى دول من هذا النوع المضعوف المقاوم للاستعمار الطامح للتحرر.

ولا يوجد وجه لرأى ينكر الإسلام كجامع لهذه الشعوب والأمم فى مواجهة الأطماع الدولية، أو يضن على هذه الشعوب أن تتقارب وتتضامن وتقوى لتكون جامعة جهاد ضد القمع الدولى والاستغلال الاستعمارى، وجامعة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة فى العالم. ولا يثور فى هذ الشأن إلا أمر يتعلق بالشكل التنظيمى لهذه الجامعة، أهى دولة واحدة تمتد من أندونيسيا إلى نيجيريا، أم دول تجمعها

أواصـر التـضـامن العـام، أم أشكال تتـخلل هذين الطرفـين. وإن الإشـارة إلى رابطة الإسلام بحسبانها «هيئة أمم إسلامية» كما ورد فى حديث الشيخ البنا. يشير إلى أن شكل هذه الرابطة قد يؤسس على نحو لا يرفض تعدد الأمم الإسلامية.

وعلى أية حال فإن الخلاف حول هذه المسألة أدخل فى تقدير الممكنات العملية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو دولية أو تاريخية، فلا يدور حول رفض مطلق وإيجاب جازم. هو أمر مراعاة لظروف الزمان والمكان. ومع الاعتراف به كنقطة خلاف حاصلة أو محتملة، فهو مجال مستمر للحوار والجدل، الذى لايفسد إمكانات اللقاء والاشتراك. وكلتا الرابطتين القومية والدينية، تنطلق من رفض التفتت، وتستهدف التجميع. وتتضمن جهاد العدوان والغزو والسيطرة، وتدعو للوئام والسلام مع الأمم الضعيفة. وبهذا المنهج فلا وجه لما يعيبه الدكتور القرضاوى على القول بأن آسيا للآسيويين وإفريقيا للإفريقيين ونحو ذلك، ما دامت تلك الشعارات ترفع، لا لإثارة النعرة الإقليمية بين هذه الشعوب بعضها وبعض، ولكن لمكافحة الاستعمار خاصة.

ومن جهة أخرى، فإن التيار الدينى السياسى يثير الشك حول منبت الفكرة القومية، باعتبارها ظهرت على أيدى «يهود الدونمة ونصارى الشام»، لتثبيت النزعة الطورانية بين الأتراك، والنزعة العربية بين العرب، إهدارا للجامعة الإسلامية وتفتيتا لها. ويمكن أن يضاف إلى هذا القول عن مصر، أن كان للاحتلال البريطانى سبب خاص يدفعه للتسامح مع ظهور النزعة «المصرية»، ليتأكد انفصال مصر عن الدولة العثمانية فتنفرد بها بريطانيا، كما كان لديه سبب مماثل لتأكيد النزعة السودانية الفاصلة للسودان عن مصر. على أنه أيا ما كان أمر هذه الأسباب الخاصة، فقد كانت العثمانية نفسها المتشحة ببردة الخلافة والمستظلة بظلال الجامعة الإسلامية، كانت هى ما أفضى لنمو الحركات القومية، لأنها كانت تستر حكما شبه قومى نزاع للسيطرة على القوميات الأخرى.

ولم تكن هياكل الحكم العثمانى متسقة مع مبدأ الجامعة الإسلامية العام. ولا يلحظ أن ضمت الصفوة الحاكمة هناك مصريا مثلا، ولا أنها قبلت من العرب جماعة ذات نفوذ حقيقى فى الدولة أو فى قيادة المجتمع.

وحتى مصر التى انفصلت عمليا عن حكومة السلطنة منذ عهد محمد على، استمرت الصفوة الحاكمة فيها عصية على قبول المصريين فى صفوفها، وأرتجت بابها من دون أقحاح المصريين رغم نمو العناصر ذات الكفاية والدراية منهم، وانفجر الوضع كله فى ثورة العرابيين.

وحتى بعد دستور ١٩٠٨ فى دولة الخلافة، وتولى رجال الاتحاد والترقى الحكم، لم يحظ العرب بما يطمحون إليه فى مجال المشاركة على قدم المساواة، بل على العكس تعرضوا فى سوريا لألوان من القمع والتنكيل مشهورة. ولا يرد ذلك فقط إلى طورانية رجال الاتحاد والترقى، ما دامت تظهر له جذور فى السياسة السابقة عليهم. فلم تكن نوعية الحكم الاستبدادى لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردى، ولكنها تضمنت نزعة تسلط عنصرى على شعوب الدولة.

ويكشف السلطان عبد الحميد هذا المعنى فى مذكراته التى أملاها بعد خلعه من العرش، ويهاجم المعارضة الدستورية فى دولته فيقول « قلت وسأقول، شرحت وسأشرح، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمما شتى، والمشروطية (الدستور) فى دولة كهذه موت للعنصر الأصلى فى البلاد. هل فى البرلمان الإنجليزى نائب هندى واحد، أو إفريقى أو مصرى؟ وهل فى البرلمان الفرنسى نائب جزائرى واحد؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب فى البرلمان العثمانى. لا، لا أستطيع أن أقضى على رأس الوطن الذى تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته ».

ثم يقول بعبارة أوضح « لم يستطع بعض الشباب التركى المثقف أن يفرق بين التطبيق السهل للحكم الدستوى فى بلاد تتمتع بوحدة قومية، وبين تعذر هذا الحكم فى الدول التى لا تتمتع بوحدة قومية »(١٤).

وبهذا يظهر أن القائمين بالدولة العثمانية لم يروها فى صميمها دولة الرابطة الوثقى لشعوب الإسلام، إنما رأوها تقوم على سيادة قومية ما على شعوب القوميات الأخرى. ورفضها « للمشروطية » لم يصدر فحسب عن رغبة السلطان فى المحافظة على سلطته الفردية، ولكنه صدر عن موجبات تأمين بقاء الحكم والقيادة فى يد هذا العنصر الغالب. وينظر السلطان التركى إلى العرب متمثلا نظرة ملك الإنجليز إلى الهنود، ولا يفرق بين عربى مسلم وبين رومى مسيحى من أتباع دولته المستظلة بظلال الجامعة الإسلامية.

والأمر الثانى الذى مكن من ظهور الحركات القومية، هو أن الرابطة الإسلامية متمثلة فى الدولة العثمانية فى القرن التاسع عشر، لم تعد صالحة كوعاء لحركات مقاومة الاستعمار الغربى والتصدى له. بل لقد صارت حجر عثرة فى سبيل ازدهار حركة تحرر وطنى إسلامى، حتى زالت الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى. وكان من وسائل تسرب النفوذ الاستعمارى الغربى إلى العالمين الإسلامى

والعربى، هو الدولة العثمانية ذاتها. والامتيازات الأجنبية مثل فذ على ذلك. ولم تتحرك الدولة العثمانية حركة ذات شأن عندما احتل الإنجليز مصر. بل أصدر السلطان بيانه الشهير بعصيان أحمد عرابى زعيم ثورة مصر المتصدى للغزو البريطانى، ومن قبل ذلك خلع الخديو إسماعيل بنصيحة من الإنجليز والفرنسيين، وأحل محله الخديوى توفيق الذى استدعى الإنجليز لمصر. وتسرب الاستعمار الغربى فى سائر أنحاء الدولة العثمانية رغم محاولات السلطان عبد الحميد اليائسة تخفيف وطأة الضغط على سلطنته. ومن هنا نمت الحركات القومية إعدادا لوعاء جديد يحتوى حركات التحرر ضد الاستعمار.

هذا من ناحية مأتى الحركات القومية، أما من ناحية منبت فكرة القومية العربية، فإن مطالعة التاريخ الوسيط يمكن أن تكشف عن أن كان ثمة تميز عربى تجاه الأعاجم، وبصرف النظر عن هذا الجانب، ومع التسليم بأن الصياغة الحديثة للفكرة القومية قد أتت من الغرب، فقد صيغ المفهوم القومى فى الواقع العربى صياغة عربية وصدر عن واقع الحياة المعيشة، فبنى على أساس من اللغة وهى عربية ومن صلات الزمان والمكان وهى على ما نعلم مستخرجة من واقعنا التاريخى والجغرافى وتكويننا النفسى. واتفق لهذه الصياغة التطبيقية أن كانت اللغة هى لغة القرآن وأن كانت الثقافة والحضارة لصيقة بالثقافة والحضارة الإسلامية. والنبت بهذا أصيل غير وافد. والبناء قام على أرض البيئة وصيغ من مادتها.

أما من حيث وظيفة الفكرة القومية، فإن واحدة من أهم الوظائف التى استدعت قيامها، أن تكون وعاء لحركة التحرير الوطنى ضد الغزاة والمستعمرين، وذلك فى وقت لم تستطع فيه الرابطة الإسلامية ممثلة فى الدولة العثمانية أن تقوم بهذا الدور، ولا أمكن قيام رابطة إسلامية بديلة عن الدولة العثمانية تقوم به، على ما كان يأمل أمثال الأفغانى والكواكبى بمناهج متنوعة. وإن فكرة الوطنية المصرية الضيقة، فى بدايات هذا القرن، تمكنت من أن تستوعب كفاح المصريين ضد الاستعمار البريطانى رغم انحصارها غير المنكور.

وإذا كانت ثورة ١٩١٩ لم تأت بنتائج حاسمة تماما، فلا شبهة فى أنها فى ظروف صعبة، قفزت بالمجتمع المصرى قفزات إلى الأمام، وقفزت بالاستعمار البريطانى قفزات إلى الوراء. وتم ذلك فى ظروف لم يمكن فيها قيام الجامعة الدينية بدور مماثل. ويمكن القول بطريق التقريب والتبسيط الشديد، إنه إذا كانت سياسة الاحتلال البريطانى سمحت بنمو الحركة المصرية فى أوائل هذا القرن تشجيعا للانسلاخ

المصرى عن الدولة العثمانية، فقد قامت هذه الحركة المصرية لاحقا ضد الاستعمار ذاته بعد أعوام قليلة وجردته من سلاحه الأثير وهو إثارة التفرقة الطائفية.

وإذا كان الاستعمار سمح بشكل ما من أشكال التجميع العربى فى بدايات الحرب العالمية الثانية ليسلس له قياد المنطقة، ما لبثت الحركة العربية أن انتفضت ضده مع بداية الخمسينيات لتؤرق مهجعه من الخليج إلى المحيط، سواء كان استعمارا بريطانيا أو فرنسيا أم أمريكيا. وإذا كانت استهوته الفكرة الإسلامية لضرب الحركة العربية، فهى تقوم مهددة لمشروعاته تؤرق ليله. ودلالة ذلك أن أيا من هذه التصنيفات حقيقى غير مصطنع، وكلها أوصاف تصدق على كائن حى مكافح إن ذلك لا يعنى أن كلا من هذه الجامعيات متشابه مترادف، إنما الحديث يجرى هنا فى سياق الوظيفة ويتعلق بمناقشة حجة تتعلق بالوظيفة المكافحة لأى من هذه الجامعيات إن الأمر فى صورته الملموسة هنا يتعلق من أحد جوانبه بتقدير مدى ملاءمة الوعاء لأن يستوعب حركة المكافحة، التى لم تلبث أن تقوم على قاعدتها مهددة الاستعمار. ولذلك فإن التفاصيل الخاصة بأصل النشأة التاريخية لأية حركة فى ظروف ملموسة، لا ينبغى أن تضل عن مسارها التاريخى اللاحق وما أدته من وظيفة أو ما يمكن أن تؤديه من وظائف مبتغاة فى ظروف مغايرة.

إن الإقرار بقيام القومية العربية، وجد طريقه إلى بعض من دعاة الفكرة الإسلامية، فيذكر حسن عشماوى أن القومية رابطة أوجدتها وحدة المشاعر والمشاكل والآمال والمصالح بين أهل هذه المنطقة الذين يتكلمون لغة واحدة ويؤمنون إيمانا واحدا، و«القومية العربية بهذا المعنى لا تعنى تعصبا لجنس، بل هى إقرار بواقع أهل المنطقة»، وإن بربرية طارق بن زياد وكردية صلاح الدين كأصل لهما لا تنقصان من واقع عروبتها شيئا. ويذكر أنه من الطبيعى أن تدعو القومية العربية إلى الوحدة العربية، ولكن هذه الوحدة ليست غاية « إنما هى إطار لفكر وتراث، إنها وعاء يمكن أن يحتوى تقليدا للرجل الأبيض، أو استقلالا فكريا يستند إلى طبيعة أبناء المنطقة وتراثهم. . إن الوحدة العربية دون مضمون من واقع أبناء المنطقة وفكرهم وتراثهم ليست إلا وحدة الحيرة والضياع أمام تحديات الماضى والحاضر والمستقبل» (١٥).

ويخص حسن دوح بإشارته، المائة وخمسين مليونا من العرب الذين يعيشون على أرض تمتد من المحيط الأطلسى إلى الخليج العربى، ويذكر « لم يستطع بعض زعماء الأتراك أن يبددوا حضارة العرب على الرغم من أسلوب التتريك الذى مارسوه قرونا طويلة »، « إن المستعمرين كانوا حريصين على إيجاد قومية عربية فى منطقتنا تكون

قاعدتها الجنس، وكان الغرض من سياستهم هذه كنس الأتراك منافسيهم بمكنسة العروبة. ولكن العرب فطنوا لهذه السياسة المسمومة، فاضطر المستعمرون لخلق نزعات أخرى لقتل النزعة العربية السليمة »، وذلك بإثارة الفتن بين العرب وبين البربر والأكراد والتشكيك فى عروبة مصر وغير ذلك. ولكن الحقيقة أن العرب كيان مادته «الأرض واللغة والعقيدة والمصالح المشتركة والكفاح المشترك»، « على الرغم من ارتباط تاريخ العروبة بالدعوة الإسلامية، إلا أن عناصر أخرى كثيرة اشتركت فى صنع عروبة هذه المنطقة »[١٦].

ويفرد حسن دوح فصلا للدين كأساس للوحدة العربية، باعتباره أساسا قويا من أسس نهضة العرب قديما وحديثا لما يتصل به من مقومات خلقية وروابط اجتماعية ونظم تشريعية، ثم يقول « وإلى جانب ما ذكرت فإننى لا أستطيع أن أنكر واقعًا حيا وملموسا، فمن المائة وخمسين مليونا الذين يسكنون أرض العرب من المحيط إلى الخليج، يدين أكثر من مائة وثلاثين مليونًا منهم بالإسلام، والآخرون بالمسيحية. ولا أعنى أن هناك انقساما أو خلافًا بينهما، بل على العكس فقد جمعت بين أصحاب العقيدتين أقوى الروابط وأمتنها، وفشلت كل المحاولات الصليبية للتفريق بينهما . . . ولعل السبب فى هذا يرجع إلى أن مسلمى ومسيحيى الشرق يفهمون أكثر من غيرهم تعاليم دينهم. . أما الغربيون فقد أعماهم الطمع وحب الاستعمار ».

فالدين أساس من أسس القومية العربيةباعتبار خصوبة أرض العرب بتراث الأنبياء[١٧]. ثم إن المؤلف يوظف هذه الوحدة العربية فى كفاح ما تجمع عليها من «الاستعمار والشيوعية والصهيونية».

ويقول « إن إسرائيل هى الاستعمار والاستعمار هو إسرائيل، فإن استساغ عقلك وقبلت وطنيتك الصلح مع إسرائيل، يمكنه أن يصنع الحقائق الآتية. . استعمار غربى تشترك فيه أمريكا وإنجلترا وفرنسا وحثالة يهود العالم. . استعمار نثبته فى أرضنا وبأيدينا ونعطيه شرعية. . هذا هو معنى الصلح مع إسرائيل ».

فلابد من عقيدة ضد الاستعمار واليهود، وهى عقيدة الإسلام، فضلا عما يلزم من تخطيط وتنظيم واستعداد. ويرى أن الغرب وأمريكا المسيحيين « لا يقلان فى بعدهما عن الدين وتعاليمه عن روسيا ». وبالنسبة للشيوعية فهو يراها معارضة للعروبة، لما سلف من معارضتها وحدة مصر وسوريا، ومن تأييدها السابق لإسرائيل اعترافا بها وسماحا لليهود بالهجرة إليها، وذلك على خلاف الصين ذات المواقف المساندة للعرب، وأشار إلى أطماع الاتحاد السوفيتى فى المنطقة العربية.

ومن حيث النظم الاجتماعية يرفض حسن دوح النظم الرأسمالية التى تمكن لرأس المال الأجنبى والوطنى من الطغيان ومن ربط المنطقة بسياسة الدول الاستعمارية . ويرى الأخذ بخير ما فى النظم المختلفة ، ويذكر « جاء الاستعمار ليصنع من بعض رجال الدين حماة وسدنة للطغاة والإقطاعيين . . أما الحركات الإسلامية الحية فضُربت بكل قوة وعنف حتى لا تلتحم مع الجماهير »(١٨) .

وحديثا حسن عشماوى وحسن دوح يكشفان إلى أى مدى يمكن أن تتقارب الحركة الإسلامية مع الحركة القومية فى النظر إلى الأساس الفكرى العام للجامعة السياسية ولوظيفة هذه الجامعة ، حتى يمكن ألا يقوم خلاف بينهما إلا فى بعض تفصيلات المسألة بما يمكن حله بذات المنهج الواقعى الذى التزمه الحسنان ، ويتعين التزامه بذات الدرجة لدى القائلين بالفكرة القومية ، وذلك من حيث أوضاع غير المسلمين خاصة ، ومن حيث تفاصيل السياسات التى تمكن من إحكام صنع الوعاء المستوعب لحركتى المكافحة والنهضة . على أنه يمكن الإشارة هنا إلى مثل آخر للفكر الدينى السياسى قال به واحد من علماء الأزهر المجددين فى ١٩٥٠ ، وهو الشيخ عبد المتعال الصعيدى .

كان خالد محمد خالد أصدر كتابه « من هنا نبدأ » ، هاجم فيه الحكومة الدينية ونادى بقومية الحكم . ورد عليه الشيخ محمد الغزالى بكتاب « من هنا نعلم » الذى سلفت الإشارة إليه - فرد الشيخ الصعيدى على الاثنين بكتاب « من أين نبدأ » فذكر «إن لكل مسلم جنسيتين ، جنسية عامة يشاركه فيها جميع المسلمين وتعد بالنسبة لهم جنسية واحدة ، وإن كانت مجتمعة فى شعوب مختلفة ، وجنسية خاصة قد يشاركه فيها غير المسلم كالجنسية المصرية وغيرها من الجنسيات ، وكذلك لكل مسلم وطنان ، وطن عام يشترك فيه جميع المسلمين ويعد بالنسبة لهم وطنا واحدا ، وإن كان مجتمعا بين أوطان مختلفة ، ووطن خاص قد يشاركه فيه غير المسلم ، ولكل من الجنسيتين والوطنين حقوق وواجبات على المسلم . . لا تتنافى ولا تتزاحم ، لأن المسلم ينظر إلى من يشاركه فى الوطن من غير المسلمين كما ينظر إلى المسلمين ، فهم ذميون يرى الإسلام أن لهم ما لنا وعليهم ما علينا .

وقال الشيخ الصعيدى « إن الإسلام لا يمنع المصرى المسلم مثلا من أن يعتز بمصريته مع اعتزازه بإسلامه ، وأن يذكر مفاخر قدماء المصريين مع ذكر مفاخر سلفه من المسلمين ، وقد افتخر النبى ﷺ بأنه من قريش فقال « أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش . . » .

وانتقد كلا من خالد محمد خالد والشيخ الغزالى لخلطهما بين الخلافة الإسلامية والحكومة الإسلامية، وظنهما أن هذه الحكومة لا تكون إلا فى شكل الخلافة، وذكر أن الخلافة التى ألغاها أتاتورك ألغيت « بعد أن وصلت إلى آخر مهازلها وصارت - العوبة بيد إنجلترا وحلفائها . . وصار السلطان محمد وحيد الدين ألعوبة فى أيديهم »، ولم يكن شمل المسلمين مجموعا بالخلافة العثمانية، حتى يكون إلغاؤها هو الذى فتتهم. وذكر أن خلافة أبى بكر كانت خلافة عن رسول الله بالمعنى اللغوى، وتعريفها الصحيح أنها رياسة عامة فى أمر الدين والدنيا تقوم باختيار أهل الحل والعقد. وإذا كانت مقصورة على شكل حكم معين . فلا يصح قصر شكل الحكم الإسلامى على ذلك الشكل، والنظام الجمهورى هو نظام الخلافة بعينه (١٩) .

وطبق فكرته عن الوطن العام والجنسية العامة للمسلمين، بما انتقد به كتاب خالد محمد خالد « مواطنون لا رعايا » من تصويره الأتراك دائما فى صورة الطغاة، بينما يطلب خالد عقد معاهدة مع روسيا، قال « إن الترك لا يزالون أمة مسلمة، وإنه من حسن السياسة أن نداوى ما بيننا وبينهم من جروح . . أما الروس فلنا معهم تاريخ طويل فى الحروب، وقد كانوا علينا مع دول أوروبا الغربية، حتى وصولا بنا إلى ما وصلنا إليه من الضعف واستولوا على كثير من بلادنا الإسلامية فى التركستان وغيرها من تلك البلاد العزيزة (٢٠) .



بقيت نقطة واحدة فى هذه المسألة الأولى الخاصة بالمفهوم العام للجامعة. وهى ما ركز عليه الشيخ الغزالى فى كتابه « حقيقة القومية العربية » الذى أشير إليه من قبل، ولعل هذه النقطة كانت باعث الشيخ لإصدار هذا الكتاب. وهى صلة الإسلام بالعروبة ودوره فى بنائها، وخطر انتزاعه منها عليهما معا. وهاجم دعاة القومية وشكك فى نياتهم تجاه الإسلام من هذا الطريق، باعتبارهم ينكرون واقعا تاريخيا ظاهرا وهو علاقة الإسلام بالعروبة، ويقيمون رباطا مفتعلا بين القومية العربية والتبشير المسيحى، بما يقال من أن المدارس المسيحية الطائفية والأجنبية كانت موئل اللغة العربية والاهتمام بالتراث القومى العربى، الذى أدى إلى بعث القومية العربية. ويسمى الشيخ الغزالى إهدار دور الإسلام الضخم فى بناء الوجود العربى، وتضخيم دور المدارس التبشيرية والأجنبية، يسمى ذلك تفكيرا مغشوشا هازلا (٢١) .

ويلاحظ فى هذه النقطة أن التيار الدينى السياسى، يشير حذرا واضحا من مبدأ القومية العربية الذى يصاغ صياغة مفرغة من الإسلام. ويستدل البعض من ذلك أن

مبدأ القومية العربية بهذه الصياغة إنما يراد به إقامة جامعة بديلة عن الإسلام معتدية عليه منكرة لوجوده على أنه إذا أمكن لكل طرف أن يتفهم وجهة الطرف الآخر فى سياقها السياسى والاجتماعى الملموس، وأن يتدبر فى همومه وشواغله العامة، إذا أمكن ذلك فيمكن إدراك أن حرص بعض المفكرين على عدم الإشارة إلى الدين عليه منكرة لوجوده على أنه إذا أمكن لكل طرف أن يتفهم وجهة الطرف الآخر فى سياقها السياسى والاجتماعى الملموس، وأن يتدبر فى همومه وشواغله العامة، إذا أمكن ذلك فيمكن إدراك أن حرص بعض المفكرين على عدم الإشارة إلى الدين كعنصر فى بناء القومية، مبعثه وهدفه التمكين لغير المسلمين من المواطنين أن يحتلوا مقاعد المساواة التامة مع مواطنيهم المسلمين، وأن البيت بيتهم هم أيضا وليسوا أقل جدارة به ولا أقل حقوقا وواجبات فيه.

أما الإسلام كدين وحضارة وعامل هام فى التكوين الفكرى والنفسى للفرد والمجتمع، فلا يظهر أن وطنيا جادا يرى لشواغله العامة صالحًا فى إنكاره، أو تجاهل ما يفيد الواقع والتاريخ فى هذا الشأن. وإذا أمكن تفهم البواعث والأهداف وأمكن التلاقى بشأنها أو التقارب، مع حصر نقاط الخلاف الجزئية، فلن تشكل الصياغات الفكرية مشكلة ذات شأن. ووجه الرأى يرد فيما يلى:

إن من استبعدوا الدين من عناصر بناء القومية، توسلوا إلى هذا الاستبعاد بوسيلة ذرائعية تكشف هدفهم وهو المساواة بين ذوى الأديان المختلفة داخل هذا الديار. وعبارة عبد الرحمن البزاز التى اقتطفها الشيخ الغزالى تفصح عن ذلك.. «سنخرج إذن توا نحوا من عشر سكان مصر، ونحوا من خمس سكان سورية، ونحوا من نصف سكان لبنان، وسنخرج أيضا نسبة لا يستهان بها من العراقيين والفلسطينيين والأردنيين» (٢٢).

وساطع الحصرى يعترف بأن الرابطة الإسلامية فى مصر أقوى وأهم من النزعات الأخرى كالفرعونية وغيرها. ولكنه لا يجيز اتخاذها محورا للسياستين الداخلية والخارجية لأن «الإسلام لم يكن دين جميع المصريين وإن كان دين الأكثرية منهم.. فلابد من رابطة تجمع بين جميع أبنائها، سواء كانوا مسلمين أو مسيحين.. وبهذا السبب نستطيع أن نؤكد أن الرابطة الوطنية والقومية يجب أن تتقدم - بهذا الاعتبار - على الرابطة الدينية فى الشئون المدنية» (٢٣).

والأمير مصطفى الشهابى يقر بأن الدين يولد فى ذويه نزعة تساند قوية ويولد تعاطفا يتجاوز النزعة القومية، ولكن «هذا التعاطف فى الفريقين (المسلمين والنصارى)

لابد أن يقف عند حد معلوم وهو الذى فى تجاوزه إضرار بالوطن العربى وبالقومية العربية »، وإن كون المسلمين يشكلون الأغلبية فى الوطن العربى، أدى بالبعض إلى الظن بأن القومية العربية هى النزعة الإسلامية، وقوى المستعمرون هذا الظن « لكى يبعدوا المسيحيين عن المسلمين . . »، ثم يورد حجة أخرى تتعلق بأننا نعيش فى عصر القوميات. فنرى تركيا تحالف إسرائيل علينا، ونرى إيران وباكستان تحالفان الاستعمار (٢٤). وهذه الطريقة فى الاستدلال تكشف الهدف وهو الرغبة فى التسوية بين ذوى الأديان داخل الوطن.

ومن جهة أخرى، فإذا كان الرعيل الأول من المنادين بالقومية العربية وجدوا فى أرض الشام، وأكدوا على فصل الدين عن البناء القومى، وحذروا من الخلط بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية، فقد كان قسم كبير من هؤلاء مسيحيين، وجاء تأثيرهم « يجاوز قوتهم العددية » حسبما يذكر الدكتور حازم نسيبة، وصار إبعاد الدين عن السياسة مقررا « لتنصهر الأمة فى بوتقة واحدة » فضلا عن تأثير الفكر الغربى فى بناء الحضارة الحديثة (٢٥). ويضاف إلى ذلك أن فكرة القومية العربية وقتها كانت تنمو انسلاخا من هيمنة تركية فرضت نفسها باسم الجامعة العربية الإسلامية. على أن للدكتور محمد شفيق غربال ملاحظة قيمة هى « إن السادة الباحثين فى تاريخ نشأة فكرة القومية العربية يكثر اهتمامهم بما جرى فى لبنان وسورية من مطالبة بحقوق العرب المهضومة، وبما كان من إنشاء الجمعيات العربية المختلفة فى الأيام التى سبقت الحرب العالمية الأولى. ويقل اهتمام الباحثين نسبيا بنشأة الأوطان العربية المختلفة وبالعوامل التى كونتها وبأثر الوعى القومى بهذا التكوين . . . » (٢٦)

وينبه الدكتور غربال بهذه الملاحظة، إلى وجوب النظر فى الفكرة القومية إلى نشأتها فى الأقطار العربية المختلفة، وألا يقتصر النظر على مابدا فى لبنان وسوريا. وقد سبقت الإشارة إلى أن الوجهة العربية لمصر بدأت متصلة بالفكرة الإسلامية، كما أشير فى دراسة سابقة إلى أنها بدأت بداية إسلامية ومن خلال قضية فلسطين (٢٧). وهذا مثل لاختلاف نشأة الفكرة العربية من بلد عربى إلى بلد عربى آخر باختلاف الظروف التاريخية، واختلاف الوظيفة التى نيط بهذه الفكرة أداؤها فى نشأتها الأولى، فبينما ولدت العروبة فى سوريا فى مواجهة السلطنة العثمانية، ولدت ولادتها الحديثة فى مصر فى مواجهة الصهيونية. وبينما ولدت فى سوريا انسلاخا من الجامعة الإسلامية العثمانية، ولدت فى مصر تطويرا للوطنية المصرية. وبينما لزمها فى سوريا

أن تؤكد على فكرة المساواة بين المواطنين من ذوى الأديان المختلفة ، أى التأكيد على قدرتها على ضم غير المسلمين ، لم يلزمها فى مصر هذا التأكيد الشديد لأنها بنيت على مفهوم للمساواة التامة رسخته من قبل الوطنية المصرية .

ومن جهة ثالثة ، فإن كثيرا من المفكرين الداعين إلى القومية العربية ، لم يستبعدوا الإسلام من مكونات هذه القومية ، ولكنهم وجدوا الصيغة التى يمكن أن تلائم بين إقرار الدين كأساس فى بناء القومية ، وإقرار المواطنة لذوى الأديان المختلفة ، وجدوا الصيغة الملائمة لذلك فى التكوين التاريخى والحضارى والإيمان بالرسالات السماوية . والأمر هنا أمر إيجاد صيغة تجمع بين إعتبارين رأى هؤلاء ضرورة مراعاتهما ، والمهم فى هذا الجدل كله ، لا النقاش حول الصيغ ولكن الكشف عن الأهداف المبتغاة من خلال هذه الصيغ .

وعلى أية حال فثمة مفكرون اهتموا بدور الإسلام فى البناء القومى على نحو واضح ويمكن إيراد مثلين عليهم هما الدكتور يوسف خليل يوسف وهو أستاذ قبطى مصرى . والدكتور حازم زكى نسيبة وهو أستاذ أردنى .

ويذكر الدكتور يوسف خليل أن وحدة الدين تبدو لأول وهلة من العوامل المساعدة على البناء القومى ، لاتصاله بالينابيع الروحية للفرد ، وباعتباره من مصادر القوة والتماسك بين أعضاء الجماعة ، وكان قديما هو القوة التى تبنى الجماعة ، « وأثر الروح الدينية فى خلق الأمم وفى رقيها وانتشار حضارتها يبدو واضحا فى تاريخ العرب بعد الإسلام » ، ويشير تأييدا لذلك إلى دور الكنائس القومية فى إذكاء روح القومية بالنسبة لبعض القوميات المغلوبة « هكذا فعلت الكاثوليكية فى أيرلندا فى مقاومة سيطرة إنجلترا البروتستانتية » . وهى إشارة توضح أثر قوة التماسك الدينية فى دعم كفاح القوميات المغلوبة ضد القوميات المسيطرة . ثم يوضح المؤلف أن ضعف أثر العامل الدينى فى تكوين القوميات الحديثة يرجع إلى أنه « يكاد لا يوجد بين القوميات اليوم قومية تدين جماعتها بدين واحد » ، وإن الخطر يتمثل فى أن تطغى العاطفة الدينية بما يعوق تحقيق التكامل القومى عن طريق « قهر جماعة لأخرى فى نطاق المجتمع الواحد بسبب التفرقة الدينية . . . » ، ثم يذكر « إن سيادة دين واحد لجماعة ما ، يكون من عوامل تماسكها وقوتها » ، ويوفق بين الاعتبارين بقوله « قد تختلف الأديان والمذاهب داخل القومية الواحدة ، ومع ذلك يسود بين أعضائها نوع من التفاهم والتوافق الاجتماعى . . وعلى العكس من ذلك إذا اختلفت الأديان وصاحب هذا الاختلاف روح التنافس والتناحر . . كان ذلك مدعاة إلى إضعاف

القومية وتفككها وانقسامها على نفسها »، ويمثل للحالة الأولى بروح التآخى بين مسلمى مصر وقبطها. ثم يذكر « إذا سلمنا بأن الدين عنصر يصح أن يدخل فى البناء القومى، فما ينبغى أن تتجه القومية فى هذه الحالة اتجاها تعصبيا ضيقا » (٢٨).

وخلاصة حديث الدكتور يوسف خليل، أن الدين يفيد قوة تماسك قومى، خاصة عندما يسود دين واحد فى الجماعة القومية وعندما تكون قومية مغلوبة مكافحة، وفى حالة تعدد الأديان فى الجماعة القومية، يمكن أن يرتب هذا الأثر عندما يسود التفاهم والتوافق الاجتماعى بين ذوى الأديان المختلفة.

ويذكر الدكتور يوسف عن عامل الدين فى تكوين القومية العربية، « إن الإسلام يعتبر - لكونه دين الكثرة الساحقة من الشعوب الناطقة بالضاد - فى طليعة القوى المعنوية والدوافع الكامنة التى تحرك الشعوب. . ولم يلبث أن ساد المنطقة برمتها فكان عاملا من عوامل توحيدها فى وقت وجيز »، وليس من الديانات الأخرى « ما نجح نجاحا كليا فى توحيد هذه المنطقة الواسعة قبل ظهور الإسلام ».

ولم ينشأ هذا العصر الذهبى إلا عندما اعتقدت أكثرية الشعوب بالوحى الإلهى الذى هبط على محمد وبرسالته، « إن الجموع الكبيرة التى أقبلت على اعتناق الإسلام فى البلاد التى فتحها العرب، إنما فعلت ذلك عن اختيار و إرادة حرة، ولم ينتشر الإسلام بحد السيف كما يزعم الكتاب الأوروبيون. إن سيطرة العرب السياسية هى التى انتشرت بقوة السلاح حقيقة، أما ديانتهم الإسلامية فقد وجدت سبيلها إلى قلوب الناس »، ويدلل على ذلك بانتشار الإسلام فى أقطار شاسعة فى إفريقيا وشرق آسيا لم تدخلها جيوش المسلمين. ويذكر أنه مع التسليم بأنه لا ينبغى أن تقوم القومية على أساس دينى، لأنها يجب أن تكون عامل توحيد للطوائف ولأهل الأديان المتعددة التى تضمها، إلا أنه « لا نستطيع من الوجهة الواقعية أن نتجاهل أثر الدين الإسلامى كقوة محركة لجمهرة الشعوب العربية حتى يومنا هذا، فالإسلام ليس مجرد دين وعقيدة، وإنما هو قانون جامع لشئون الدين والدنيا معا. . والقوة الموحدة فى الإسلام لا تأتى من الانتماء إلى إيمان مشترك، بل ربما كان الأثر الأكبر فيها يرجع إلى التركيب الاجتماعى المشترك وإلى الأسلوب الواحد فى الحياة اللذين يهيئهما الإسلام »، والقرآن ينظم الشئون الدينية والسياسية والمدنية ويشرع لحقوق الإنسان، « ثم إن الإسلام كدعوة موجهة إلى الإنسانية جمعاء يتضمن العمل الحقيقى نحو التوحيد الحقيقى، لا فى الاعتقاد فحسب، بل فى توحيد العالم على أساس من الاعتقاد فى الوحدانية، وهو خير أساس لأى توحيد ». كما أن القرآن حفظ اللغة العربية من

الانحلال فى لهجات متعددة » وبهذا المعنى لا يخص الإسلام المسلمين وحدهم، بل هو تراث المسيحيين العرب أيضا ».

ويذكر أن الإسلام فى القرون المتأخرة كان القوة الحافزة لبعث المجتمع العربى، وجاءت معظم محاولات الإصلاح قبيل القرن التاسع عشر على أيدى نفر من رجال الدين، « وكان المصلحون الدينيون أشد أثرا من جميع القوى والتيارات الدافعة للإصلاح فى بعض أجزاء الوطن العربى »، وضرب مثلا على ذلك بالحركة الوهابية والحركة السنوسية وزعماء الدين فى مصر أيام الحملة الفرنسية ودور الأزهر والأفغانى وغيره.

وينقل عن الدكتور أبو الفتوح رضوان ما يشير إلى أهمية الإسلام فى استمرار حياة الشعوب العربية رغم وقوعها تحت النفوذ التركى، « لولا إشراق الإسلام، وقوة روحه وعمق وقعه فى النفوس، لصارت الأمم العربية فى عداد الأمم البائدة ». ثم يشير إلى التراث المسيحى فى المنطقة العربية باعتباره مع الإسلام « الميراث الثقافى العربى العام يعد عاملا للتوحيد بين أبناء العروبة جميعا » (٢٩).

ويذكر الدكتور حازم نسيبة، « كان توحيد العرب لأول مرة فى تاريخهم أولى مآثر الإسلام وأسبقها إلى الظهور، وبذلك تكون الحركة العربية فى مرتكزها التاريخى مدينة بوجودها للإسلام ». وهو يذكر ذلك رغم ما يصرح به من أنه يطرح جانبا « التفسيرات القدرية والآلية للأحداث الاجتماعية. سواء على الصعيد اللاهوتى والاقتصادى أو أى صعيد آخر ».

ويقول إن النصرانية سارت فى اتجاه مضاد للدولة، بينما اتخذ الإسلام موقف تثبيت الدولة، ومن ثم وجدت العلمانية والتنظيم الثنائى فى المسيحية، بينما « الدولة من وجهة النظر الإسلامية هى الوسيلة التى تتحقق بها المفاهيم الإسلامية للحياة ». وما يجتمع عليه العرب من ذكريات تاريخية واحدة يرجع معظمه إلى تراث الإسلام، الذى نهض بهم إلى مركز الصدارة فى الشئون العالمية . . ووجدت علاقة فريدة فى نوعها بين الإسلام والعرب. وإذا كان لا يصح تعريف الإسلام بالعرب لأنه لا يختص بهم وحدهم، فإن ثمة معنى يمثل به العرب مكانة خاصة فى علاقتهم بالإسلام، رغم كونه رسالة موجهة إلى الناس كافة تسمو بروحها على القومية. لذلك بلغ دور الإسلام فى التراث العربى الثقافى مبلغ الذروة. وإن القومى العربى يرى فى تركة الإسلام تراثا فى حدود ما عبر عنه بالعربية، « فلا يفرق بين الفيلسوف الكندى ذى الدم العربى، وبين الفارابى ذى الأرومة التركية، وابن سينا الفارسى الأصيل. . » ويظل الدور

الإسلامى موضع اهتمام القومية العربية، لأن الأمة تفقد مرتكزها الأساسى ومبرر وجودها، إذا لم تكن واثقة أنها ترتبط بماض مجيد. وهى تحتاج إلى التراث العربى الإسلامى لكى تكشف جوهرها الخاص ومنابع قوتها. كما أن المساعدات التى قدمها الإسلام للقومية العربية الحديثة، تتمثل فى أنه يعود إليه الفضل فى ولادة أمة ودولة وتاريخ قومى وحضارة. وهذا ما صاغ بنيان العروبة الإسلامية (٣٠).

ثم يشير إلى أن مفكرى العرب ترددوا فى تقرير مكان الدين من القومية العربية، مما مثل قصورا ثقافيا لديهم. وكان ذلك منهم تقليدا للغرب الذى كان من صالحه إقصاء الدين عن السياسة مما ينسجم لديهم مع تقاليد النصرانية الغربية، « لم يقم مفكرو القومية العربية بأى محاولة جدية، وقد فتنتهم أفكار الغرب لتكييف التجربة الغربية بما يجعلها تتلاءم وإطارهم التاريخى ومحيطهم الاجتماعى » (٣١). ثم يشير إلى السبب الذى أدى إلى قيام المؤسسات التبشيرية بدور فى النهضة العربية، إذ أكرهت السياسة التركية العرب « على التعلم فى المدارس الحكومية حيث تسيطر اللغة التركية على جميع مواد التعليم، ومن ثم لم يبق للعربية من ملجأ إزاء تلك السياسة التعليمية، إلا فى المؤسسات التبشيرية المسيحية. . . »، ثم يشير إلى أن القومية استطاعت أن تسد الثغرة العقائدية التى فصلت جناحى العروبة المسلم والمسيحى، وينقل عن قسطنطين زريق من كتابه « الوعى القومى » الصادر فى ١٩٣٨ قوله « واجب كل عربى إذن، بصرف النظر عن معتقده الدينى، أن يدرس الإسلام والنبى محمد من جهة أنه موحد العرب وجامع شملهم. . »، « القومية الحقيقية لا يمكن بحال من الأحوال أن تتناقض مع الدين الصحيح »، كذلك القومية العربية لا تعارض دينا من الأديان ولا تنافيه (٣٢).

٢ - مبدأ المواطنة

المسألة الثانية، تتعلق بمبدأ المواطنة أى لمن من القاطنين أرض الدولة تنسبغ حقوق المواطن وواجباته كاملة. وهل مقتضى القول بترجيح جامعة سياسية معينة، أن ينحسر بعض تلك الحقوق عن طائفة من طوائف الشعب، وإلى أى مدى يكون الانحسار. ولعل هذه النقطة العملية هى أدق ما يواجه فريقى الجامعتين الدينية والقومية. ولعله فيها تكمن بذرة الخلاف الأساسى بينهما. وقد سبقت الإشارة إلى أن الجامعة ليست فى ذاتها محل الخلاف الرئيسى، ما اتفق على تدبر ظروف الزمان والمكان ومراعاة الوظيفة فى شأنها. أما ما يمكن أن يكون محلا للجدل فهو فكرة المواطنة. ولعل هذا الموضوع قد حدد من البداية أن نظرته للجامعة أساسها النظر فى أمر المواطنين، وإن كانوا من أديان مختلفة. فالأمر هنا لا يتعلق بالجامعة، ولكنه يتعلق « بالمانعية » إن صح هذا التعبير.

وبالنظر إلى التيار الإسلامى السياسى، فإن مبلغ العلم فى شأنه، أن دعوته السياسية ترتكز على ركيزتين، الجامعة السياسية وتطبيق الشريعة الإسلامية. وقد لا يكون من مباحث هذا الموضوع مناقشة تطبيق الشريعة، باعتباره موضوعا يتعلق بتتبع حركة الجامعة السياسية فى مصر. على أن تتبع هذه الحركة فى صورها العملية الملموسة، يوجب النظر فى الشريعة الإسلامية، من حيث وجه اتصالها بفكرة المواطنة وفيما يمس هذه الفكرة. وهى على التقريب تتعلق بحقوق غير المسلمين وواجباتهم فى المجتمع الإسلامى.

وما يحسن التزامه فى بيان هذا الأمر، ذكر ما يراه بعض مفكرى الإسلام المعاصرين، ما يرونه رأى الإسلام فى أوضاع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى. وليس المقصد من إيراد هذا البيان، الإحاطة بكل ما يثور من آراء فى هذا الشأن، ولا وصف أيها بأنه غالب أو راجح. وإنما القصد بيان أن ثمة آراء تثور واجتهادات تبدى وتساؤلات تطرح، تنقيبا عن الحلول لما يفرضه الواقع من مشاكل، وإن الفقه الإسلامى لديه من الأدوات والوسائل ما يمكنه من تحريك الأمور استجابة للواقع

المعيش، وأن لدى مفكرى التيار الإسلامى الرغبة والعزم على الخوض فى هذا الطريق.

وقد يكون من أسباب ما يصادفه الاجتهاد فى هذا الشأن من تهيب وحذر، شدة الخوف على أصول الشريعة الإسلامية وأصول الفكر الدينى السياسى من أن يكون فتح باب الاجتهاد والأخذ بمبدأ المصلحة ونفى الحرج، من أن يكون فى ذلك ذريعة لاقتلاع تلك الأصول، وهى تواجه - فى نظر التيار الدينى - خلال القرنين الماضيين عواصف مزعزعة. ولعل التيار الدينى السياسى يرى نفسه فى مرحلة تاريخية تستوجب منه ترسيخ المبادئ والأصول، وليس فى مرحلة معالجة الفروع، وأنه فى مرحلة رفض الواقع المعيش وفرض واقع جديد على الحياة الاجتماعية، وليس فى مرحلة التعامل مع الواقع القائم، وأنه قفزة على تلك المرحلة الأولى قد تمكن للواقع القائم من الثبات على حساب مشروعه هو، وأن عندما ترسخ الجذور يمكن تناول الواقع ومشاكله بمرونة أكثر. وهذا أسلوب تعرفه المعارضة الثورية فى تصديها للواقع المرفوض، وهى فى رفضها لأصول الواقع المعيش وسعيها لترسيخ القوائم الأساسية لدعوتها، تتجنب أن تستدرج إلى الاهتمام بتفاصيل المشاكل وجزئياتها، وذلك حرصا على الحشد المنظم والتعبئة العامة وراء شعارات مركزة واضحة، وإلا يؤدى الاستطراد فى التفاصيل إلى إثارة الخلافات والتناثر، وحرصا على الإيضاح الساطع للخطوط الفاصلة بين الأوضاع الراهنة والدعوة الجديدة.

ومن ثم فهى لا تحبذ التعرض للفروع إلا لما يؤكد الاتجاه العام أو يدين الوضع القائم، ويظهر هذا المعنى سيد قطب عندما يرفض فى « ظلال القرآن » أن يستطرد فى شرح آية الجزية، إلى الخلافات الفقهية التى تدور حول من تؤخذ منهم ومن لا تؤخذ، ويقول إنها قضية تاريخية وليست واقعية « إن المسلمين اليوم لا يجاهدون، ذلك أن المسلمين اليوم لا يوجدون، إن قضية وجود الإسلام ووجود المسلمين هى التى تحتاج اليوم إلى علاج . . . »[٣٣]. ويؤكد هذه الفكرة فى كتابه « معالم على الطريق » فى الفصل الخاص بطبيعة المنهج القرآنى.

على أنه إذا جاز هذا النظر فى التصدى لفروع المسائل، فإن المسألة المعروضة الخاصة بأوضاع غير المسلمين وبمبدأ المواطنة ليست من الفروع، إنها أمر يتعلق بالمواطنة وبالجامعة السياسية. وتجاهلها هو ما قد يؤدى إلى التناثر عينه، وهو ما قد يثير من الحرج ما يتعين تفاديه، وهو يؤكد انقساما حادثا لا بين ذوى الأديان المختلفة بعضهم تجاه بعض، ولكن بين التيار الدينى السياسى والتيارات الوطنية الأخرى

انقسام جرى من خلال عملية تاريخية وهو انقسام لا يمكن أيا من الجانبين أن يكون له الفاعلية المرجوة بدأت من نحو قرن ونصف، فأوهنت المجتمع وأضعفته وقصمته. والمطلوب اليوم رأب ما انصدع ورتق ما انفتق. ليقوم بجمعه مجتمعا قادرا على الكفاح والنهوض. ومن الجانبين تتراءى محاولات الوصال.

* * *

يذكر الدكتور محمد فتحى عثمان، أن من المسائل التى تثور بمناسبة الدعوة لتقنين الشريعة الإسلامية، مسألة وضع المواطن غير المسلم فى الدولة التى تطبق الشريعة، « هل يكون الأصل هو المساواة التامة بين جميع المواطنين فى جميع الحقوق والواجبات، هل يجوز أن يكون غير المسلم نائبا ووزيرا وقاضيا ومسئولا فى الجيش. . ما هى حقوق غير المسلم فى إنشاء معابد مستحدثة. . كل هذه مسائل لابد أن تجلى تماما للمسلمين ولغير المسلمين، فلا يكفى النوايا الغامضة أو العبارات المائعة أو الخطب الرنانة، ثم التهامس من وراء الظهور ».

ثم يطرح المشكلة طرحا صريحًا بقوله « إن غير المسلمين قد عاشوا فى ظل (الدولة العلمانية) وتابعوا الثقافة الغربية التى ترى أن مثل هذه الدولة هى الغاية والمثل الأعلى المنشود الذى يحقق المساواة بين المواطنين، وعايشوا مكائد الاستعمار التى استغلت (حقوق الأقليات) لعرقلة الاستقلال، وطالما استثارت القلاقل بين المسلمين و غيرهم وبين المواطنين والأجانب. وهم قد تكون لهم ذكريات سيئة عن حكم طاغية تسمى بأسماء المسلمين، أو عن حوار غير كريم من جانب أحد المسلمين. ومن حق هؤلاء المواطنين غير المسلمين أن يؤمنوا على مركزهم القانونى وحقوقهم ومستقبلهم، وإن تبسط لهم وجهة النظر الإسلامية في معاملتهم، وأن يبين لهم الفرق بين الأحكام الثابتة القطعية المؤيدة، وبين الشروح والآراء الفقهية الاجتهادية التى يؤخذ منها ويترك، والتى تتأثر بالظروف التاريخية المتغيرة. . من حقهم أن يبصروا بالقول الفصل فى شأن ما قدمنا من مسائل. . لا أن يصدموا بتشريع دستورى مفاجئ ينص على أن شريعة الإسلام هى مصدر التشريع. . ».

واقترح الكاتب ضرورة الشروع فى حوار حول هذه القضايا، وهى ليست قضية حكم ما أو توفيق أو تلفيق بالنسبة لأحكام المعاملات، « إنها قضية أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية عامة وهامة ». واقترح تشكيل لجنة موسعة من علماء الشريعة

وأحبار الدين غير المسلمين والمفكرين البارزين فى مختلف مجالات العلوم وأن تنشر مداولاتها [٣٤] .

ويذكر الدكتور فتحى عثمان أيضا ، فى حديثه عن قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الإسلامى المعاصر ، أنه أثر عن الشيخ حسن البنا تفرقة هادية بين الدستور والقانون ، مع إيضاح أن الدعاة للإسلام خلافهم مع القانون فى تفاصيله « لا مع الدستور فى قواعده العامة التى تقرر حقوق الأمة » . ولكن ضاع معنى هذه الكلمات والتبس ، وكان من أثر ذلك ، مع ما كان للدستور من رصيد سلبى ، فشكت الشعوب من التلاعب به ، ومع ما كان فى المؤسسات السياسية من فساد ، فضلا عما شاع من القول بأن نظام الحكم فى الإسلام نظام ثيوقراطى ، كان من إثر كل ذلك أن « وقف بعض العاملين للإسلام موقفا سلبيا من المحن التى اجتازتها الدساتير والمؤسسات السياسية والحركات الديمقواطية بين الشعوب الإسلامية ، بل ربما تطلع البعض إلى التخلص من هذه الأنظمة والارتماء فى أحضان المستبد العادل . . » [٣٥] .

وحديث الدكتور فتحى يوضح إلحاح المسألة المعروضة من جهة أوضاع غير المسلمين ، ومن جهة المسألة الدستورية عامة .

أما من حيث مواجهة هذه المسألة فيذكر الشيخ محمد الغزالى أن الإسلام يعترف بالأديان السابقة عليه جميعا ، وخاصة يهودية موسى ومسيحية عيسى ، على عكس من سبقه ، ومن ثم فإن الانكماش والتعصب ليسا من طبيعته . وإن الآيات التى وردت بالقرآن الكريم تمنع اتخاذ المؤمنين لليهود أو النصارى أو الكافرين أولياء ، إنما وردت جميعا « فى المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله » ، ونزلت لتطهير المجتمع الإسلامى من مؤامرات المنافقين الذين ساعدوا فريقا معينا من أهل الكتاب اشتبكوا مع الاسلام فى قتال حياة أو موت ، « فاليهود والنصارى فى هذه الآية يحاربون الإسلام فعلا ، وقد بلغوا فى حربهم منزلة من القوة جعلت ضعاف الإيمان يفكرون فى التحبب إليهم » [٣٦] .

ويذكر أن كانت عواطف المسلمين تتجه إلى اليهود والنصارى لصلة القربى التى جمعتهم . وقد حمى نجاشى الحبشة النصرانى المسلمين الفارين إليه من عسف قريش ، كما تعاطف المسلمون مع نصارى الروم فى حربهم ضد مجوس فارس ، ولكن اليهود أبدوا الكراهية للمسلمين بعد هجرتهم إلى المدينة ، وتحالف اليهود مع الوثنيين ضدهم . ومع ذلك فهو يقبل دعوة التآخى بين الأديان ، فى نطاق وحدة تكون تعاونا بين الأديان وليست فناء فيها ، على أساس أن ما يقدسه اتباع دين ما لا يكره عليه

أتباع دين آخر ، « وضمان المصلحة المعقولة لإشباع كل نزعة دينية لا يهدم - بداهة - حق الكثرة فى إعلان سيادتها وتنفيذ برنامجها . . فإذا كانت مصر تضم كثرة مسلمة تبلغ أكثر من ٩٠٪ ، فمن حق مسلميها يقينا فى نطاق ما أسلفنا من قواعد أن يجعلوا الدولة فى مصر إسلامية لحما ودما ، وإنه لمما يساعد على ذلك أن الإسلام كما رأيت يرى نفسه صدى الكتب الأولى ، وامتداد صحيحا مشرقا لتعاليم موسى وعيسى عليهما السلام » (٣٧) .

ويذكر الغزالى أن « بلغ من مرونة النظام الإسلام أن اعتبر أهل الذمة جزءاً من الرعية الإسلامية (مع احتفاظهم بعقيدتهم) ، ومن ثم عقد المعاهدات الخارجية ممثلا فيها المسلمين والذميين كأمة متحدة » ، « الواقع أن الإسلام ينظر إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم قد أصبحوا من الناحية السياسية أو الجنسية مسلمين ، فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات ، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعبادتهم وأحوالهم الخاصة . ومن ثم فهو يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة ، ولا يرى حرجا من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب ، أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم . . واستعمال اليهود والنصارى فى الوظائف الكبيرة والصغيرة أمر شائع فى بلاد الإسلام إلى هذا العصر (٣٨) .

ويقول فى موضع آخر « إننا نستريح من صميم قلوبنا إلى قيام اتحاد بين الصليب والهلال ، بيد أننا نريده تعاونا بين المؤمنين بعيسى ومحمد لا بين الكافرين بالمسيحية والإسلامية جميعا » ، ولم يعرف الإسلام ما عرفت أوروبا من اضطهاد وتفرقة « أما إننا مصريون فنحن لا ننكر وطننا ولا نجحده ، وأما إن شرط المصرية الصميمة الإنسلاخ من الإسلام . . فهذا ما نستغربه . . أى غضاضة يا قوم ، فى أن تكون الوحدة الوطنية بين متدينين لا ملحدين » ، ثم يشير إلى اشتراك المسيحيين مع المسلمين فى قتال اليهود المعتدين ، وينتهى إلى القول « قد أجمع فقهاء الإسلام على أن قاعدة المعاملة بين المسلمين ومسالميهم من اليهود والنصارى تقوم على مبدأ (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) . وإذا كان هذا المبدأ قد طبق أحسن تطبيق فى أقطار الإسلام ، فهو فى مصر قد طبق على نحو ممتاز بالنسبة للأقباط » (٣٩) .

ويذكر سيد قطب أن الإسلام دلل الأقليات كما لم يدللها نظام آخر ، سواء الأقليات القومية التى تشارك شعوبه فى الجنس واللغة والوطن ، أو الأقليات الأجنبية . وإن ما يذكر ضد حكم الإسلام عن مذابح الأرمن على أيدى الترك - المتأخرين ، فهى لم تكن وليدة التعصب الدينى ، بل كانت ذات طابع سياسى ، وما وقع للأرمن وقع مثله

للعرب المسلمين فى سوريا فى ظروف سياسية مشابهة. « وقد قامت بهذه وتلك أرذل العناصر فى الدولة العثمانية »، « إن الحكم حين يصير إلى الإسلام، سيسير فى مبادئه السمحة الكريمة التى لا يملك إنكارها أحد، ولن يتغير على الأقليات شىء فى أوضاعها ولا حقوقها التى تتمتع بها الآن وقبل الآن » (٤٠).

ويذكر الأستاذ محمد قطب المبدأ الفقهى العام من أن لغير المسلمين ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، و« هل شهد القضاء تعصبا دينيا قط، وفى القضاء مسيحيون كثيرون، هل حدث اضطهاد فى العبادة إلا الأمثلة النادرة التى كان المستعمرون الإنجليز دائما من ورائها، ليثيروا الفتن التى تمكن لهم فى الأرض ». وأشار إلى أن الجزية تفرض مقابل الإعفاء من الخدمة العسكرية، فإذا دخلت الجماعة المسيحية فى خدمة الجيش أعفيت منها، وقد سبق فرض الجزية على فلاحى مصر المسلمين لما أعفوا من خدمة الجيش (٤١).

ولعل من أكثر كُتَّاب الدعوة الإسلامية اهتماما بأوضاع غير المسلمين وتفاصيل هذه المسألة، هو الدكتور يوسف القرضاوى. وقد نشر كتابا فصل فيه القول عن حقوق أهل الذمة وواجباتهم فى المجتمع الإسلامى، فمن حقوقهم حمايتهم من الاعتداء عليهم بحفظهم من ما يؤذيهم وفك أسرهم ودفع من يقصدهم بأذى، « ولو كانوا منفردين ببلد ». وينقل عن الإمام القرافى « إن من كان فى الذمة، وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه، وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك، صونا لمن هو فى ذمة الله تعالى وذمة رسوله »، وحكى فى ذلك إجماع الأمة. ومن حقوقهم أيضا حمايتهم من الظلم الداخلى، ونقل عن رسول الله قوله « من ظلم معاهدا أو انتقصه حقا أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس فيه. فانا حجيجه يوم القيامة ». ونقل ما ذكره ابن عابدين أن ظلم الذمى أشد من ظلم المسلم إثما. وقال إن حق الحماية المقرر لأهل الذمة يتضمن حماية دمائهم وأنفسهم وأبدانهم وحماية أموالهم وأعراضهم. فهى كلها معصومة باتفاق المسلمين. ومن قتل ذميا غير حربى قتل، ومن سرقه قطعت يده » وبلغ من رعاية الإسلام لحرمة أموالهم وممتلكاتهم. أنه يحترم ما يعدونه - حسب دينهم - مالا وإن لم يكن مالا فى نظر المسلمين » كالخمر والخنزير.

ويحمى الإسلام عرض الذمى وكرامته كفا للأذى عنه. وتحرم غيبته « ولا يجوز سبه أو اتهامه بالباطل أو التشنيع عليه بالكذب، أو ذكره بما يكره ». وينقل عن القرافى المالكى « فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة، فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله

ﷺ ، وذمة دين الإسلام »، ومن حقوقهم تأمينهم عند العجز أو الشيخوخة أو الفقر، فالضمان الاجتماعى فى الإسلام يشمل المسلمين وغير المسلمين. ويذكر عن شمس الدين الرملى الشافعى أن دفع الضرر عن أهل الذمة واجب كدفعه عن المسلمين. ومن حقوقهم أيضا دفع حرية الاعتقاد والتعبد فلا إكراه فى الدين بنص القرآن. ولا يجبر أحد ولا يضغط عليه لترك دينه إلى غيره، « ولهذا لم يعرف التاريخ شعبا مسلما حاول إجبار أهل الذمة على الإسلام. . وكذلك صان الإسلام لغير المسلمين معابدهم ورعى مشاعرهم ».

وبالنسبة لبناء الكنائس ودور العبادة، أورد القرضاوى عهد عمر بتأمين الكنائس القائمة وقت الفتح الإسلامى، ثم أورد عهد خالد « لهم أن يضربوا نواقيسهم. فى أى ساعة شاءوا من ليل أو نهار، إلا فى أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان فى أيام عيدهم ». وذكر عن إحداث الكنائس، أى بناء الكنائس الجديدة، إن من فقهاء المسلمين من يجيزها فى الأمصار الإسلامية، وحتى فى البلاد التى فتحها المسلمون عنوة « إذا أذن لهم إمام المسلمين بناء على مصلحة رآها »، وذلك على ما ذهب الزيدية وابن قاسم. وأورد أمثلة من مصر، وما ذكره المقريزى « وجميع كنائس القاهرة المذكورة محدثة فى الإسلام بلا خوف »، ثم قال « وهذا التسامح مع المخالفين فى الدين من قوم قامت حياتهم كلها على الدين، وتم لهم به النصر والغلبة، أمر لم يعهد فى تاريخ الديانات » (٤٢)

أما عن واجبات أهل الذمة، فقد ذكر القرضاوى أن عليهم منها ثلاثة، أداء الجزية والخراج والضريبة التجارية، والالتزام بأحكام القانون الإسلامى، واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم. والجزية ضريبة رءوس أساسها نص القرآن وإجماع المسلمين، ووجه إيجابها حسبما يستظهر المؤلف، أن الإسلام أوجب الخدمة العسكرية على أبنائه، وجعلها عليهم فريضة دينية مقدسة، واعتبر أداءها منهم عبادة، فكان من لطفه مع غير المسلمين ألا يلزمهم بما يعتبر عبادة فى غير دينهم. فالجزية على غير المسلم بدل مالى عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين. لذلك فهى لا تجب إلا على القادر على حمل السلاح من الرجال، ولا تجب على امرأة ولا صبى ولا شيخ ولا ذى عاهة. ولا تفرض على راهب. ولذلك فهى تسقط عمن تجب عليه، إذا لم تستطع الدولة أن تقوم بواجب حماية أهل الذمة من مواطنها، « وتسقط أيضا باشتراك أهل الذمة مع المسلمين فى القتال والدفاع عن دار الإسلام. . ». وقد

أعفى من الجزية نصارى الإغريق لسبب غير الاشتراك فى القتال وهو الإشراف على القناطر، كما فرضت الجزية على مسلمى مصر كمسيحييها لما أعفوا من الخدمة العسكرية.

وأما الضريبة التجارية فقد فرضها عمر على أهل الذمة بنصف العشر من مال التجارة الذى ينتقل من بلد إلى بلد، وهى ضريبة لم يرد فيها نص معصوم، إنما فرضت باجتهاد مصلحى اقتضته السياسة الشرعية، « وعلى هذا لو تغير الوضع بالنظر إلى الذمى، وأصبح يؤخذ منه ضرائب على أمواله الظاهرة والباطنة مساوية للزكاة. . . فيمكن حينئذ أن يؤخذ من التاجر الذمى مثل ما يؤخذ من المسلم ولا حرج ».

وأما الالتزام بأحكام القانون الإسلامى، فيصدر عن وصفهم يحملون جنسية الدولة الإسلامية يلتزمون بقوانينها فيما لا يمس عقائدهم وحريتهم الدينية. وأما مراعاة شعور المسلمين فيقتضى ألا يسبوا « الإسلام ورسوله وكتابه جهرة، ولا أن يروجوا من العقائد والأفكار ما ينافى عقيدة الدولة ودينها، ما لم يكن ذلك جزءاً من عقيدتهم كالتثليث والصلب عند النصارى »، وغير ذلك من مظاهر السلوك (٤٣).

ويشير الدكتور القرضاوى فى علاقة المسلمين بغيرهم، إلى ما لا يدخل فى نطاق الحقوق التى تنظمها القوانين، وهو الروح التى تبدو من حسن المعاشرة ولطف المعاملة ورعاية الجوار وسعة المشاعر الإنسانية من البر والرحمة والإحسان. وأورد جملة من آيات القرآن تحض المسلم على البر والقسط مع غير المسلمين ممن لا يقاتلونهم فى الدين، والمجادلة مع أهل الكتاب بالتى هى أحسن « وقولوا آمنا بالذى أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ». وإكرام الرسول لأهل الكتاب وزيارتهم وعودة مرضاهم والتعامل معهم. وذكر أن أساس التعامل مع غير المسلمين « اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان أيا كان دينه أو جنسه أو لونه »، « اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله تعالى »، « ليس المسلم مكلفًا أن يحاسب الكافرين على كفرهم أو يعاقب الضالين على ضلالهم »، « إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل ويحب القسط ». وإن من ضمانات سيادة هذه الروح لدى المسلمين. أن الإسلام نفسه يحض المسلمين عليها (٤٤).

ولخص القرضاوى ذلك فى موضع آخر من كتاب آخر. بقوله إن الدستور الإسلامى يضمن للأقلية غير المسلمة أن تعيش حرة فى التمسك بعقيدتها مع احترام مشاعر الأغلبية « وأن يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، إلا ما اقتضته ظروف دولة أيديولوجية تقوم على أساس فكرة الإسلام » (٤٥).

أما عن تولى غير المسلمين للوظائف العامة. فذكر « لأهل الذمة الحق فى تولى وظائف الدولة كالمسلمين. إلا من غلب عليه الصبغة الدينية. كالإمامة ورئاسة الدولة. والقيادة فى الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على الصدقات ». لأن الإمامة رئاسة عامة فى الدين والدنيا وهى خلافة عن النبى عليه السلام، وقيادة الجيش ليست عملا مدنيا صرفا، بل هى من أعمال العبادة لكونها جهادا، والقضاء حكم بالشريعة الإسلامية، فلا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به. وأشار فى ذلك إلى ما صرح به الماوردى من جواز تقليد الذمى وزارة التنفيذ دون وزارة التفويض (٤٦).

* * *

هذه بصورة عامة جوانب المسألة كما يضعها بعض من مفكرى التيار الإسلامى السياسى. على منهج اتبعوه ويتضح أكثر ما يتضح فى مؤلفات الدكتور القرضاوى، إذ يعود إلى أقوال السلف وآثارهم، ويأخذ منهم ويترك وفقا لما يراه أكثر استجابة لحل مشاكل الواقع المعيش، ولكنه لا يخرج عن أقوالهم وآثارهم إلى غيرهم. ومن ثم أتت هذه النظرة تمثل فيما يبدو الموقف ذا القبول العام فى التيار الإسلامى السياسى. ومن هذه النظرة يمكن تحديد نقاط الاتفاق والاختلاف، سواء بين التيارين القومى والدينى السياسى، أو داخل التيار الدينى العام بين المحافظين الملتزمين بتطبيقات السلف لا يخرجون عنها، وبين دعاة التجديد فى الفكر الإسلامى. وخاصة النظرة السابقة، إن مبدأ المساواة القانونية والتواد الاجتماعى مقرر، تتسبغ به صفة المواطنة على غير المسلمين إلا فى الوظائف العليا فى الدولة، وهى الإمامة وقيادة الجيش والقضاء، وبهذا يكاد الحوار أن ينحصر فى هذه النقطة داخل التيار الإسلامى السياسى القائم الآن. ويمكن بيان بعض وجوهه والتعقيب عليه.

للشيخ عبد المتعال الصعيدى عبارة دقيقة ووافية. « يقينى أنه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الدينى والحكم القومى، لأنه لا يلزم أن يكون هناك خلاف بينهما . . . إن الإسلام ينظر إلى أبناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين على هذا الأساس لهم ما لنا وعليهم ما علينا – وفى هذا الأساس تجتمع الحكومة الإسلامية والحكومة القومية » ويوصى بالمضى فى سبيل المصلحين العظيمين جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده (٤٧).

ويفرق المرحوم حسن العشماوى بين الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامى. والشريعة لديه هى الأحكام العامة التى وردت فى القرآن وفى الثابت من سنة رسول

الله، « ونحن معشر العرب مسئولون أن نرعاها . وهى أحكام قليلة بالنسبة لشئون الدنيا . . . لقد جعل لهم فى العقل والضمير ما يكفيهم، وعلم أن الحياة فى تطور . فترك لهم جل - إن لم يكن كل - شئون الأرض يباشرونها بأنفسهم . وهو يضع لهم أعلاما ومنارات يهتدون بها » .

أما الفقه الإسلامى فهو اجتهاد من سبق فى فهم الشريعة، « وقد كان الأوائل يجتهدون فى فهمهم على نحو مطلق . . . وإذا كان المتأخرون قد ابتدعوا للفقه أصولا، فإنهم - وإن أحسنا بهم الظن - قد سعوا فى عنت شديد إلى تقييد الناس بفهم معين، الأمر الذى لا أقرهم عليه . . . . هذا الفقه الإسلامى يستحق من جانب - أن يجمع وأن يقرأه الراغبون فى فهم الشريعة، ولكنه من جانب آخر - لا يلزم أحدا، وحين أقول لا يلزم أحدا إنما أعنى أحدا من أولئك الذين يحق لهم الاجتهاد » . وأجرى تفرقة أخرى بين ما يمكن أخذه من حلول غير المسلمين لبعض المشاكل، مثلما كان يفعل المسلمون قديما فى أخذهم من الحلول الفارسية أو الرومانية أو القبطية، وبين الأخذ بعقائد غير المسلمين، ولم ير مانعا من الأخذ من النوع الأول دون الأخير (٤٨) .

ثم أوضح الفرق بين كون الإسلام دينا ودولة، وبين الحكومة الدينية . ويقول إن دعاة الحركة الإسلامية، يدعون إلى أن يكون الإسلام عقيدة وشريعة بحسبانه دين الأغلبية، وأنه يشكل التراث الفكرى لجميع أبناء المنطقة وإن اختلفت دياناتهم ومذاهبهم . ولكنهم لا يدعون إلى إقامة حكومة دينية، بالمعنى الذى تقوم به هذه الحكومة واسطة بين الأرض والسماء وتحكم باسم السماء . وقد جربت الحكومات الدينية من قبل على أيدى الكهنة، فكانت مآسى الحكم باسم الآلهة . وجربت على أيدى الأحبار اليهود، فقتل زكريا وحكم بإعدام المسيح . وجربت على أيدى الكنيسة وحق الملوك الإلهى، فكانت محاكم التفتيش وإحراق القديسين « ورأت شهداء المسيحية الأصيلة فى مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التى ادعت أنها تحكم باسم السماء » ثم جربت فى أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله فى الأرض، فكانت محنة مالك وابن حنبل « ورأت حبس وقتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر وسطوة الحكم . . . . »، « لا، هذا لا نريده أبدًا، وبُعدا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين الأرض والسماء . . . . ولا يحسبن أحد أن أمجادنا القديمة فى المنطقة كانت نتيجة قيام حكومة دينية فيها . لا، إنما كانت نتيجة وجود قوم متدينين، يعيشون فى الأرض بمثل ما تستحق أن تعيش » (٤٩) .

أما عن منهج تطبيق أحكام الشريعة فى المسائل الدستورية، التى تدخل فيها المسألة المعروضة من جانبها الحقوقى، فقد تعرض له الدكتور عبد الحميد متولى، وخصه باهتمام بالغ فى العديد من كتبه. وإذا كان يصعب إجمال رأى الباحث الكبير بغير إخلال، فيمكن الإشارة إلى اتجاهه الفكرى، وهو أنه يتعين فى المسائل ذات الأهمية والخطورة كالمسائل الدستورية المتعلقة بنظام الحكم فى الدولة، يتعين الالتزام بنصوص القرآن والسنة اليقينية متواترة كانت أو مشهورة. أما السنة التى تتمثل فى أحاديث الآحاد، فلا يلزم الأخذ بها متى تضمنت حكما مستقلا، أى مبدأ جديدا لم يرد أصله بالقرآن والسنة اليقينية. وإن من المسلمين من لم يكن يقبل بأقل من الأحاديث المشهورة، وكذلك فعل المعتزلة والخوارج، « وكان الإمام الغزالى يرى أن خبر الواحد لا تثبت به الأصول »، ولهذا لم يثبت لدى الفقهاء فى المسائل المتصلة بالعقائد التى يتوقف عليها صحة الإسلام، إلا ما يثبته صريح العقل ونصوص القرآن والسنة المتواترة. وكان أبو بكر وعمر يشترطان نقل الحديث عن اثنين من الصحابة، وذلك « فى رواية أحاديث تروى بصدد بعض مسائل أو تشريعات عادية، تقل كثيرا فى الخطورة والأهمية عن التشريعات الدستورية »(٥٠).

وبالنسبة للإجماع كمصدر للتشريع الإسلامى، يلاحظ الدكتور متولى أنه فيما يتعلق بالمسائل الدستورية، فإن صدور الإجماع فى عصر سابق لا يلزم فى عصر لاحق، أى لا تكون له حجية شرعية ولا يعتبر تشريعا عاما، ونقل الأستاذ الباحث بيانا لذلك عن ابن حزم، أن الصحابة أجمعوا ثلاث مرات، كل مرة على طريقة مختلفة من طرق بيعة الخليفة. وبذلك لم يلتزم الصحابة فى أى من هذه المرات بالإجماع السابق، بل نقضوه بإجماع لاحق.

ومن جهة أخرى فإن سنن الأحكام الدستورية لا تعد ملزمة، إلا إذا تضمنت هذه السنن تشريعا عاما، أى لم تكن صدرت لعلاج وضع خاص. فمن باب أولى لا يكون الإجماع ملزما إذا نقضته طبيعة التشريع العام، لأن الإجماع مصدر يلى السنة فى المرتبة التشريعية. ومن جهة ثالثة فالإجماع لا يكون إلا عن دليل يستند إليه من قرآن أو سنة. وقد جاء القرآن بأحكام ومبادئ عامة تصلح لكل زمان ومكان (٥١).

وأما بالنسبة لجهود الفقهاء المسلمين، فيلاحظ الدكتور متولى، أن عناية الفقهاء بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام، وخاصة النظام الدستورى، كانت ضعيفة. وصرفوا جل اهتمامهم إلى غير الأحكام المتعلقة بنظام الدولة السياسى. وبقى الفقه الإسلامى فى هذا المجال فى دور الطفولة. ولعل من أسباب ذلك نزعة الاستبداد التى

عرفت عن حكم الخلفاء منذ عهد الأمويين ، فانصرف الفقهاء عن هذا المـ
واستند فى هذا النظر إلى رأى كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى . ولعل من
هذا الضعف أيضا حذر بعض الفقهاء من الاجتهاد والأخذ بالمصالح المرسلة
المجال ، حتى لا ينفتح الباب لهوى الحكام (٥٢) .

وبالنسبة لوضع غير المسلمين فى الدولة الإسلامية ، يذكر الدكتور متـ
الإسلام إن كان سوى بين المسلمين وغير المسلمين من المواطنين فى كـ
الشئون ، فإن فقهاء الإسلام القدامى لم يسووا بينهم فى جميع الشئون ، بمعنـ
تكن المساواة تامة بينهم فى صدر الإسلام . وما كان يمكن أن تكمل المساواة فـ
تقوم على أساس عقيدة جديدة ، سواء كانت عقيدة دينية كما هو شأن دولة الإ
أو عقيدة سياسية كما هو شأن الدولة السوفيتية اليوم . وحسبُ دولة الإسلام –
الأستاذ الباحث – حسبُ أية دولة عقائدية ، أن تنظر إلى مواطنيها نظرة التسامـ
الأمر الذى اشتهرت به الدولة الإسلامية ، مما اعترف لها به المستشرقون والمؤ
الغربيون أنفسهم . وضرب الدكتور متولى المثل لهذه الفروق بقصر شغل
القضاء ووزارات التفويض على المسلمين . ثم قال إنه يفوت الكثيرين أن الـ
الشرعية فى غير ميدان العقيدة والعبادات تختلف باختلاف الظروف ، « ففى
الإسلام كانت الدولة – كما قدمنا – تقوم على أساس وحدة العقيدة الدينية ، بيـ
الدولة فى هذا العصر (ومنها الدولة الإسلامية) على أساس القومية ، فى غير ا
اشتراط لوحدة العقيدة الدينية » .

وكانت الحرب تجرى دفاعا عن العقيدة الدينية ضد خصوم الدولة فى
فألقى عبؤها على المسلمين وحدهم ، بينما تجرى الحرب اليوم دفاعا عـ
الوطن وأبناء الوطن . وإذا كانت الأحكام تتغير بتغير الظروف . فإن مما جاء به ا
من المبادىء ما يجعل هذا التغير أمرا حتميا . ومن تلك المبادىء تجنب الفتـ
للقاعدة الشرعية « إذا اجتمع ضرران ارتكب الأخف » . واستند فى ذلك إلى
محمد عبده والشيخ محمد الخضر حسين والشيخ محمد محمد المدنى . و
المبادىء أيضا نفى الحرج الذى يؤدى إلى تلف النفس أو المال أو العجز المـ
الأداء ، حسبما يقرر الشيخ محمد مصطفى المراغى . وثالث تلك المبادئ مراعـ
الضرورة ، فلا ضرر ولا ضرار فى الإسلام . ورابعا مراعاة الاعتدال والأخـ
التدرج . والخامس التفرقة بين ما يعد من السنة تشريعا عاما وما يعد تشريعا
وبعد أن فصل الأستاذ الباحث رأيه فى هذه النقطة ، نقل عن الشيخ عبد الوهاب
ما لاحظه من أن وضع أهل الذمة فى البلاد الإسلامية ، لم يكن يخضع للاعـ

الدينية وحدها، بل كان يخضع للاعتبارات السياسية، أخصها مدى ما يبدونه من الولاء والصفاء للدولة وللمسلمين.

وبمراعاة تلك الاعتبارات جميعا « يصبح أمرا طبيعيا بل وحتميا أن ننتهى إلى الرأى بأن علينا ألا نحرم إخواننا المسيحيين مما كسبوه من الحقوق حقا، ولا نثير لهم - لاسيما فى هذه الأونة - نفسا . . إننا بذلك نقوى من روح الإخاء بين طائفتى الأمة بل ونزيدها، ونبعد عن طريق تطبيق الشرع الإسلامى أكبر عقبة بل ونذللها » وختم حديثه بما جاء فى السنة من أن « لهم ما لنا وعليهم ما علينا » (٥٣).

* * *

مع تقدير الموقف المتكامل الذى يعرضه الدكتور متولى فى كتبه المشار إليها فيما سلف، عن منهج تطبيق القانون الإسلامى فى مجال الأحكام الدستورية، وهو المجال الذى يتصل بوضع غير المسلمين، فإنه يمكن إضافة عدد من النقاط إلى ما كتب. فمن جهة أولى، لقد سبق بيان أن نقطة الحوار العملية بين تيارى الجامعة الدينية والجامعة القومية، تتعلق أساسا بوضع غير المسلمين، ومدى المساس بمبدأ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم من مواطنى هذه الديار . . وفى هذا الصدد يتعين الاعتراف بأن الجهود الفكرية التى أشير إلى بعضها فى إطار مواقف التيار الإسلامى، لابد أن تحظى بالاهتمام البالغ. وهى تحل من حيث نتائجها جزءاً مهما من المسألة، من حيث المساواة فى التعامل والأوضاع أمام القانون. كما أن الاهتمام بهذا الأمر يثير التفاؤل فى إمكان حل المسألة برمتها.

ولكن يبقى التحفظ بالنسبة لعدم المساواة فى تولى بعض من الوظائف العليا فى المجتمع، وهى كلها على قلتها العددية تتعلق بمراكز القيادة والتوجيه واتخاذ القرارات. والاستبعاد هنا لا يرد من مسلك عملى فقط، ولكنه يصدر من مفهوم نظرى وفقا لصيغة تجرد غير المسلمين من الصلاحية الشرعية لتولى هذه المناصب. وإذا كان يصاغ تبرير هذا الاستبعاد أحيانا بما للأغلبية من حقوق فى اختيار من يشغل هذه المناصب، ومع تقدير أن الأغلبية الدينية الكاسحة فى المجتمع للمسلمين، فإن وجه الاعتراض على هذا التبرير، أن استناده إلى مفهوم نظرى من شأنه أن يمس مبدأ المواطنية ذاته، وأن الأغلبية المقصودة بالهيمنة، يلزم أن تكون هى الأغلبية السياسية التى قد يشارك فيها غير المسلمين أو يشكلون فيها سهما شائعا، وأن وجود الأغلبية العددية الإسلامية من شأنه أن يزيل حذر التيار الإسلامى، من أن تئول مقاليد الأمور فى لحظة ما إلى الأقلية الدينية بوصفها الدينى - وعلى العكس من ذلك فإن ما يثير

حذر التيار القومى، أن يكون استبعاد غير المسلمين على أساس مفهموم نظرى يتعلق بالصلاحية مما يمس مبدأ المواطنية لهم ويحيل المجتمع إلى مجتمعين ويفصم عرى الترابط فيه.

ومن جهة ثانية، فإنه مع ملاحظة ما ذكره الدكتور متولى من تغييرات طرأت على مجتمعات اليوم فى هذه المسألة، يمكن تنويعا على ذات الفكرة، ملاحظة أن من مظاهر تغير ظروف اليوم عما كانت عليه فى الصدر الأول للإسلام، أن المسلمين فى الصدر الأول للإسلام كانوا قوة سياسية وعسكرية راجحة، كما كانوا قوة بشرية عددية مرجوحة، فلزمهم فى هذا الظرف قصر تولى قيادة الدولة على المسلمين. وكان هذا القصر ضروريا وقتها بالنظر إلى قوتهم العددية المرجوحة فى مواجهة شعوب البلاد المفتوحة، لئلا يفلت الزمام من أيديهم، كما كان هذا القصر ممكنا بحسبان التفوق السياسى والعسكرى غير المنازع إزاء القوى المناهضة لهم.

أما اليوم فقد آل الوضع إلى عكس ما كان عليه من كلا طرفيه. صارت الغلبة العددية للمسلمين فى بلادهم، بحيث لم يعد ثمة وجه للخشية على إسلام المسلم، من مساهمة غير المسلمين فى الشئون العامة. كما آلت أوضاع المسلمين السياسية والعسكرية فى الموازين العالمية إلى ضعف غير خاف، بحيث يخشى على المسلمين من عدم استقرار الأوضاع فى بلادهم، بسبب عدم مساواة غيرهم بهم وانفصام عرى الرابطة الوطنية واستغلال القوى الخارجية الطامعة هذا الأمر. ولمفكرى الإسلام اليوم أسوة بعمر بن الخطاب، الذى أسقط سهم المؤلفة قلوبهم رغم النص عليه، لما ارتآه من أن الله تعالى قد أعز الإسلام بما لم يعد به حاجة لتأليف القلوب. وهذا أثر لعمر شائع مشتهر لا يرفض منهجه فيه غالبية المفكرين فيما يرجح.

ومن جهة ثالثة، فإن التيار الفكرى الدينى هنا، لا يواجه بالمسلمين جميعا أقلية من غير المسلمين تنازعه سيادته أو تطالبه بأمر ما، بوصفها أقلية أو جماعة دينية أيا كانت. ولكنه يقابل تيارا فكريا قوميا يحاوره فى النظر إلى المواطنين. وهو تيار امتدت جذوره فى الأرض، وتراكمت له على مدى السنين أعراف شاعت فى أساليب الحياة المعيشة ولا يسهل إغفالها. وهو تيار لديه تاريخ كفاح وجهاد وله وظيفة كفاحية، فهو تيار أصيل مشارك فى قضايا الكفاح والنهضة، وهو يقيم فى هذين المجالين صيغة توحيد داخلى بالنظر إلى كل قطر يحتوى مسلمين وغير مسلمين، وصيغة توحيد شامل بالنظر إلى الوطن العربى برمته.

وإذا كان يمكن القول بأن التطور التاريخى فى القرنين الأخيرين قد أنتج انفصاما فى

المجتمع، بين ما يمكن أن يسمى - من قبيل التبسيط - الوافد والموروث، فإن رأب هذا الصدع لن يجيء عن طريق تجاهل أى من الجانبين للآخر أو إنكاره. فليس فى مكنة أحدهما نزع صاحبه أو نفيه، ولا فى مكنة الآخر القفز إلى آخر الطريق. وإيجاد صيغ التفاهم والتلاحم أمر لا محيص عنه. ولا يظهر أن ثمة حكما دينيا قطعى الورود قطعى الدلالة، ينفى دعواه من حيث انسباغ صفة المواطنة الكاملة على غير المسلمين من الشركاء فى الوطن المشاركين فى كفاحه ونهضته.

ومن جهة مقابلة، فإذا كان لا يثور خلاف تطبيقى بين الجامعتين السياسيتين، فإنه بالنسبة للأخذ بالقانون الإسلامى، لم يعد يظهر لى، أن عقبة تقوم إزاء الدعوة للأخذ بالشريعة الإسلامية، أهم من تلك المسألة عينها محل هذا النقاش، وهى وضع غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى. وقد لا تصلح هذه الدراسة كمجال للإيضاح أو البحث فى شأن الشريعة الإسلامية، مما يحتاج إلى بحث مستقل، وإلى نقاش أكثر أناة وروية، يعرض لمسار التطور التشريعى منذ كانت الشريعة هى السائدة، ولما عانت من اقتحام التشريعات الغربية لمجتمعاتنا مع الغزوة الغربية الوافدة إليها فى القرن التاسع عشر، ولمسار كل من الحركتين ووجه النفع والضرر فيما آل إليه الوضع.

على أنه بشكل عام يمكن القول بأنه لا حجة فى الإدعاء بأفضلية التشريعات المستقاة من اللاتين والجرمان والسكسون على الشريعة، وإن الشريعة عنصر موحد للعرب كافة، وهى بذلك تعتبر مجالا أصيلا للالتقاء بين التيارين الدينى والقومى. وفضلا عن ذلك فهى فى نطاق الوحدة العربية عنصر جامع أيضا لغير العرب من الأقليات القومية كالأكراد والبربر مثلا. ولاصحة كذلك فى قول يزعم أن أسس الشريعة الإسلامية، من حيث هى كذلك، لا تصلح أداة لطموحات التقدم والنهضة الاقتصادية والاجتماعية. وقد احتوى الفكر الإسلامى من قبل تيارات للعدالة الاجتماعية والثورة ضد الاستبداد والظلم الاجتماعى. وهو قادر بجهد المجتهدين أن يؤدى رسالته فى هذا السبيل.



وإلى من لا يطمئنون إلا إلى صواب المفكرين الغربيين، حتى فى أخص شئون مجتمعاتنا، يمكن إيراد مقولة روجيه جارودى «إن الجزائرى ذا الثقافة الإسلامية، يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بدءا من منطلقات أخرى غير سبيل هيجل أو ريكادور أو سان سيمون فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة فى حركة

القرامطة، وكان له ميزانه العقلى ممثلا فى ابن رشد، وكان له مبشر بالمادية التاريخية فى شخص ابن خلدون. وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية »[٥٤].

وليس المقصود هنا الدعوة لفكر هؤلاء أو إلى تلمس سبيل « تراثى » للاشتراكية العلمية التى يعنيها جارودى. ولكن المقصود بيان إلى أى مدى سحيق يمكن للفكر التراثى أن يصل، بشهادة واحد من مفكرى الغرب. ودلالة ذلك أن استخدام المنطلقات الغربية وصولا إلى الصياغات الفكرية الإصلاحية أو الثورية فى مجتمعاتنا لم يكن بسبب الفقر بقدر ما كان سببه الإفقار، ولم يكن سببه النضوب بقدر ما كان سببه الاقتحام. وإنه إن صدق ذلك على الفكر الفلسفى والاجتماعى، فهو يصدق من باب أولى بالنسبة للشريعة الإسلامية، بما لها من دقة فنية ومرونة.

إنما يثور الأمر كله فى شأنها من حيث صلاحية ارتباط الدعوة إليها بالدعوة إلى الاجتهاد، وصلاحية التمسك بأصولها تمسكا متصل الأصرة بمشاكل الواقع المعيش وأعرافه التى لا تتنافى مع أصول الشريعة، ومع التسليم بلزوم أن يصدر الاجتهاد عن أصولها وأن يستخدم مادتها ووسائلها، فلا يصير محض غطاء صورى لواقع ينافى أصولها. كل ذلك لا يبدو بعيدا عن الإمكان، ولكن تظل النقطة التطبيقية الواجب إثارتها حسبما سلفت الإشارة هى وضع غير المسلمين فى التشريع المأخوذ عن الشريعة الإسلامية. وضعهم من حيث الاعتراف بالمساواة التامة لهم مع غيرهم، من جهة التطبيق ومن جهة المشاركة فى التشريع - بموجب وصفهم كمواطنين - من خلال الهيئات التشريعية النيابية. وذلك بمراعاة ما سلفت الإشارة إليه من أقوال الدكتور فتحى عثمان والشيخ الصعيدى والدكتور متولى.

* * *

ويبدو أن كتاب الماوردى «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» يمثل المرجع الأساسى لدى الباحثين فى نظام الحكم الإسلامى. ويرد الموقف من أهل الذمة فى شأن تولى الوظائف العامة، يرد فى إطار هذا التنظيم الذى رسمه الماوردى. ويظهر لقارئ الماوردى اليوم أن النموذج الذى يطرحه نظام الحكم فى بلاد الإسلام يختلف فى كثير من هياكله التنظيمية عن نماذج الحكم السياسى الشائعة الآن، ويختلف عن تلك النماذج التى ترجو إقامتها التيارات السياسية المختلفة الآن، ومنها التيار الإسلامى. دون أن يمس هذا الاختلاف أصلا من أصول الشريعة الإسلامية. وإذا كان وضع أهل الذمة فى تولى الوظائف أو الولايات العامة، قد جاء لدى الماوردى فى

إطار هياكل تنظيمية رسمها، فالغالب أن هذا الوضع يتعين إعادة النظر فيه، فى إطار التنظيمات الجديدة القائمة أو المرجوة.

وإذا كانت هذه الدراسة لا تريد أن تطرح تفسيرا جديدا لنص من نصوص الشريعة فى هذا المجال، تفسيرا قد يكون محلا للإنكار، ولا تريد أن تطرح منهجا من نوع ما أثاره الدكتور متولى بالنسبة لحجية الأحكام وتصنيفه لها، اكتفاء بما ذكره الدكتور الباحث فى هذا الشأن، فحسب هذه الدراسة أن تلج من باب آخر غير باب تفسير نصوص القرآن والسنة، وغير التصنيف للقطعى منها والظنى من جهة الورود والدلالة.

وإذا كان التفسير صلة بين النص والواقع، فحسبها أن تلج من باب تصوير الواقع ورسم هياكله التنظيمية. سواء كان الواقع القائم فعلا أو كان واقعا منشودا. لأن الأمر هنا لا يتعلق ببيان مدى مطابقة أصول الشريعة الإسلامية لنظام معين قائم فعلا، ولكنه يتعلق ببيان مدى موافقة نظام منشود لهذه الأصول. وعلى هذا النحو يمكن إثارة الموضوع، لا من جهة مدى صلاحية أهل الذمة لتولى وظائف معينة، ولكن من جهة مدى إمكان بناء نظام دستورى موافق لأصول الشريعة، ويحقق فى الوقت نفسه مبدأ المساواة بين المواطنين جميعًا، وإن اختلفت أديانهم.

لقد كان الماوردى من الحنكة فى بيان الولايات المختلفة، بأن عين سلطات كل ولاية، جنبا إلى جنب مع شروط توليها، لأن الوظيفة مجموع اختصاصات وسلطات، وشروط التعيين فيها هى بيان أهلية ممارسة هذه المجموعة من السلطات، فشروط تولى الوظيفة وثيقة الاتصال بسلطات الوظيفة. وشروط الإمامة عند الماوردى سبعة، منها العدالة والعلم المؤدى للاجتهاد وسلامة الأعضاء والشجاعة المؤدية لجهاد العدو والنسب القرشى (وإن اختلف فى وجوب هذا الشرط الأخير). والماوردى وإن لم يورد شرط الإسلام هنا، فهو مستفاد من سياق حديثه. . وواجبات الإمام عشرة، هى حفظ الدين، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين فلا يتعدى الظالم ولا يضعف المظلوم، وحماية البيضة وحفظ النظام، وإقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى، وتحصين الثغور، وجهاد من يعادى الإسلام حتى يدخل فى الذمة، وجباية الفىء والصدقات، وتقدير العطايا، وتقليد عمال الدولة فيما يفوض إليهم من أعمال، وأن يباشر لنفسه سياسة الأمة وحراسة الملة.

ثم قسم الماوردى الولايات التى تصدر عن الإمام أربعة أقسام، وهى الوظائف التى يعين فيها مفوضين عنه، الوزراء وولايتهم عامة فى الأعمال العامة (الولاية هنا تعنى

السلطة وعمومها يعنى أن له كل السلطات، والأعمال تعنى الأقاليم وعمومها يعنى انسباغ ولايته على أقاليم الدولة كلها). والأمراء وولايتهم عامة فى أعمال خاصة (أى فى إقليم معين). وقاضى القضاة ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابى الصدقات، وولاية كل منهم خاصة فى أعمال عامة (أى سلطة نوعية محدودة تنسبغ على أقاليم الدولة كلها). والقسم الأخير من كانت ولايته خاصة فى أعمال خاصة (أى سلطة محدودة فى إقليم محدد)، كقاضى بلد معين أو حامى ثغر معين[٥٥].

ويذكر الماوردى أن الوزارة على ضربين، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، والأولى « أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه (أى برأى الوزير) وإمضاءها باجتهاده ». ويشترط لتقليد هذه الوزراة « شروط الإمامة إلا النسب وحده، لأنه ممضى الآراء ومنفذ الاجتهاد، فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين .. »، ويشترط فيها شرط زائد على الإمامة هو شرط الكفاية والخبرة فيما وكل إليه من أمر حرب أو خراج. وأما وزارة التنفيذ « فحكمها أضعف وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة، يؤدى عنه ما أمر ويمضى ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة، وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم، ليعمل فيها ما يؤمر به .. فإن شورك فى الرأى كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه ».

وذكر أن شروط وزارة التنفيذ هذه لا توجب فى المؤهل لها الحرية ولا العلم « لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد فتعتبر فيه الحرية، ولا يجوز أن يحكم فيعتبر فيه العلم .. » وذكر أن يراعى فى وزير التنفيذ سبعة أوصاف، الأمانة، وصدق اللهجة، وقلة الطمع، والسلامة من العداوة، ذكورا، ذكيا، ليس أهلا للهوى، « فإن كان الوزير مشاركا فى الرأى، احتاج إلى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة ». ولا يجوز لوزير التنفيذ أن يكون امرأة، « ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة، وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم »[٥٦].

وللماوردى إدراك غير ملتبس فى ارتباط سلطات الوظيفة بشروط التعيين فيها، وجرت مقارنته بين وزيرى التفويض والتنفيذ فى هذين الأمرين جميعا، وفروق الولاية بين الوزيرين أن الأول يملك مباشرة الحكم ونظر المظالم والاستبداد (أى الانفراد) بتقليد الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف فى أموال بيت المال بقبض ما يستحق ودفع ما يجب، وليس من ذلك شىء لوزير التنفيذ « وليس فيما عدا هذه الأربعة ما يمنع أهل الذمة منها (الوزارة).

ورتب على هذه الفروق الأربعة فى الولاية فروقا أربعة فى شروط التولية ، فيشترط فى وزير التفويض الحرية والإسلام والعلم بالأحكام الشرعية والمعرفة بأمرى الحرب والخراج . ولا يشترط شىء من ذلك فى وزير التنفيذ ، وإيضاحًا لسلطة وزير التفويض يذكر الماوردى ، أنه إن جاز تقليد أكثر من وزير تنفيذ على اجتماع أو انفراد ، فلا يجوز تقليد وزيرى تفويض لعموم ولايتهما « كما لا يجوز تقليد إمامين » ، وذلك خشية التضارب . إنما يجوز ذلك إن أوجب التقليد اشتراكهما مجتمعين فى ممارسة العمل ، ولكن فى هذه الحالة إما أن يكون كل منهما عام النظر خاص العمل . (ولاية عامة على إقليم محدد) ، أو أن يكون عام العمل خاص النظر (اختصاص نوعى محدد) ، « فيصح التقليد على كلا الوجهين ، غير أنهما لا يكونان وزيرى تفويض ، ويكونان واليين على عملين مختلفين ، لأن وزارة التفويض ما عمت ونفذ أمر الوزيرين بها فى كل عمل وكل نظر » . ثم ذكر عن الفروق بين وزيرى التفويض والتنفيذ « إذا عزل الخليفة وزير التنفيذ لم ينعزل به أحد من الولاة ، وإذا عزل وزير التفويض انعزل به عمال التنفيذ ولم ينعزل به عمال التفويض . لأن عمال التنفيذ نياب وعمال التفويض ولاة (٥٧) .

وإمارة البلاد عند الماوردى على ضربين ، عامة وخاصة . والإمارة العامة تكون تفويضا من الخليفة للأمور فى بلد معين ، فيكون الأمير عام النظر خاص العمل ، ويشمل نظره « تدبير الجيوش وترتيبهم في النواحى وتقدير أرزاقهم . . والنظر فى الأحكام وتقليد القضاة والحكام . . وجباية الضرائب وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها وتفريق ما استحق منها ، وحماية الدين والذب على الحريم . . إقامة الحدود ، والإمامة فى الجمع . . وتسيير الحجيج » . واعتبارا بهذه السلطات يشترط فى التقليد فى الإمارة العامة ، « الشروط المعتبرة فى وزارة التفويض ، لأن الفرق بينهما خصوص الولاية فى الامارة وعمومها فى الوزارة » .

وأما الإمارة الخاصة ، فهى كحالة أن يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية ، وليس له أن يتعرض للقضاة والأحكام ولا لجباية الخراج . ومادامت استبعدت من الإمارة الخاصة سلطات القضاء والخراج ، فقد استبعد من شروط تقليدها الشرط المحقق لهذه الصلاحية وهو شرط العلم . وفرق أيضا فى إمارة الجهاد بين الإمارة العامة والإمارة الخاصة (٥٨) .

* * *

ويظهر مما سبق أن الإمام فى نظر الفقه الإسلامى ، وإن كان مقيدا بأحكام الشريعة

مأمورا بحفظ الدين وتطبيق القانون الإسلامى ، فإن سلطاته داخل هذا الإطار العام من أحكام الشريعة ، أى سلطته التقديرية ، لا يحدها حد من تنظيم دستورى أو رقابة سياسية من هيئة ما . ويكشف عن ضخامة هذا الأمر ، أن حدود سلطته السياسية والإدارية بالغة السعة والعموم ، وذلك فى حفظ الأمن وخوض الحروب وتقليد عمال الدولة . وإن شروط تولى الإمام تتفق مع وضعه هذا كحائز لهذه السلطة منفردا .

وبالنسبة للوزير فقد أفرده الماوردى بسلطان هو جماع سلطات الحكم كلها الآن ، ومنها مباشرة الحكم وتقليد الولاة وتسيير الجيوش وتدبير الحروب والتصرف فى المال العام قبضا وأداء . وإن هذه السلطات لا يملكها فرد واحد أو حتى هيئة واحدة فى أى من نظم الحكم الحاضرة . بله أن يكون نظام الحكم نظاما قائما على توزيع السلطات . وسلطات الوزير عند الماوردى لا يملكها اليوم وزير ولا رئيس وزراء ، ولا مجلس الوزراء مجتمعا يملكها وحده . وإذا كان لا يجوز للذمى أن يكون وزير تفويض ، فلا يوجد اليوم وزير تفويض على الصورة التى صورها الماوردى . لأن سلطة وزير التفويض الجامعة المفردة هذه ، قد توزعت على عديد من الهيئات الدستورية تتداول فيما بينها العمل الواحد ، وتتقاسمه مراحل حتى ينشأ كاملا منها جميعا ، كما تتبادل الرقابة فيما بينها على الأعمال .

ومن جهة أخرى يلاحظ من الناحية الإدارية - لا الدستورية فقط ، إن لم تعد السلطة الإدارية المحدودة بالتنفيذ نفسه مجتمعة فى يد فرد ما ، أو مرتبطة بتوافر العلم الفردى لموظف ما بالأحكام الشرعية وأمور الحرب والخراج ، لأن المعرفة ذاتها لم تعد تتهيأ للمدير بموجب علمه الفردى ، ولكنها تتهيأ بواسطة أجهزة فنية متعددة ، يتوزع عليها العمل توزيعا فنيا متخصصا ، وتجتمع المعرفة بتجميع هذه المعارف والتنسيق بينها وتصنيفها .

والقصد من هذا البيان ، إثبات أن ما يوكله الماوردى لأى سلطة من السلطات ، قد صار اليوم موكولا لهيئات تنظم على وجه يضمن تجميع الجهود المتعددة ، ولم يعد لفرد سلطة طليقة فى تدبير أو تنفيذ . أو على الأقل هذا هو المرتجى . والسلطة تقيدها أحكام الدستور ، وفى نطاق أحكام الدستور تقيدها القوانين المتعددة ، وفى نطاق هذه القوانين . لا تمارس السلطة التقديرية حسب الغالب وفى المهم من الأمور ، لا تمارس كسلطة فردية ، إنما تتخلق فى الممارسة على نحو مركب ، فيمر مشروع القرار السياسى أو حتى الإدارى عبر قنوات محددة ومتعددة من خلال هيئات متنوعة محددة قانونا ، وإن صدر القرار بإمضاء فردى بعد ذلك ، فهو يصدر بهذا الإمضاء تتويجا لكل

العمليات المركبة السابقة ، وهو فى الغالب فى المهم من الأمور يصدر بإمضاء هيئة يشارك فيها عديد من الأفراد لا من فرد واحد .

ويمكن إجمال هذه النقاط بالقول إن السلطة الفردية ، سواء فى السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدأين ، توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات ، وحلول القرار الجماعى محل القرار الفردى فى المهم من الأمور .

وسلطة الإمام التى صورها الماوردى فردية تماما ، يبين من تحليل عناصرها التى ذكرها ، إنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى سلطات الدولة الثلاث ، التنفيذية والتشريعية والقضائية . وإنها فى النظم الجديدة قد استبدلت بما يسمى بالقيادة الجماعية أو العمل الجماعى ، سواء كان تنفيذيا أو تشريعيا أو قضائيا .

وبالنسبة لوزير التفويض الذى خصه الماوردى بجماع سلطات الدولة ، لم يعد فى المقدور تسمية أى من عمال الدولة وقيادتها الآن وزير تفويض . ما دام لم يعد فرد ما يملك هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة . وفضلا عن ذلك فإن الماوردى يرتب على الوضع القانونى لوزير التفويض ، إن عزله يفيد عزل جميع من ولاهم من عمال التنفيذ . ولا يظهر وجه للأخذ بهذا الرأى الآن وإن تغير رئيس الجمهورية أو الملك أو مجلس الوزراء أو المجلس النيابى ، لا يقتضى عزل واحد من عمال التنفيذ ، وعلى هذا فإن منصب وزير التفويض الذى يشترط فى شاغله ألا يكون ذميا ، لم يعد هذا المنصب موجودا لا فى النظم الديمقراطية المستهدفة ، ولا حتى فى النظم القائمة .

ومن جهة أخرى فقد أجاز الماوردى للذمى أن يقلد وزارة التنفيذ ، وإذا كان وزير التنفيذ حسب قول الماوردى مبلغ معلومات للإمام ومنفذا لقراراته ، أى أنه « يؤدى إلى الخليفة ويؤدى عن الخليفة » ، فلا يلزم حسب تصور الماوردى أن يقتصر على هذه الوظيفة ، إنما يمكن أن يكون مشاركا فى الرأى . وهذا الاشتراك يستوجب عند الماوردى أن يضاف إلى شروط تقليده شرط « الحنكة والتجربة » ، ولكنه لم يقتض إضافة شرط الإسلام إليه . ووزير التنفيذ المشارك فى الرأى هو عينه ما يمكن أن يصدق على وزراء اليوم وغيرهم فى أعلى مناصب الدولة . ولا تزيد مساهمة رئيس الوزراء مثلا أو غيره فى مهام الدولة عن التأدية إلى الجهات التابع لها والتأدية من الجهات التابعة له مع المشاركة بالرأى فى اتخاذ القرارات . ويصدق ذلك على ما ذكره الماوردى عن إمارة البلاد .

أما من جهة ولاية القضاء ، فقد شرط الماوردى لتقليدها ، الرجولة بلوغا وذكورية ، والحرية والإسلام والعدالة ، والسمع والبصر ، والعلم بالأحكام الشرعية ، وفصل

عناصر العلم ومداه ثم ذكر « فإذا أحاط عمله بهذه الأصول الأربعة صار بها من أهل الاجتهاد فى الدين . . وإذا أخل بها أو بشىء منها خرج عن أن يكون من أهل الاجتهاد فلم يجز أن يفتى ولا أن يقضى . . فأما ولاية من لا يقول بخبر الواحد فغير جائزة » [٥٩] . وذكر عن سلطات القاضى أن ولايته عامة وخاصة ، والعموم يشمل الفصل فى المنازعات واستيفاء الحقوق وإثبات الولاية على من كان ممنوع التصرف بجنون أو غيره ، والنظر فى الأوقاف وتنفيذ الوصايا وتزويج الأيامى وإقامة الحدود ، والنظر فى المصالح العامة من كف عن التعدى وغيره ، « وتصفح شهوده وأمناءه واختيار النائبين عنه » والتسوية بين القوى والضعيف ، وليس للقاضى جباية الخراج ، أما الصدقات فتدخل فى عموم ولايته إن لم يختص بها ناظر فيقبضها القاضى من أهلها ويصرفها فى مستحقيها ، لأنها من حقوق الله تعالى . ويمكن أن يكون القاضى مختصا بإقليم معين عام النظر خاص العمل ، أو أن يختص بمنازعات معينة [٦٠] .

ومن الجلى أن ليس من قاض اليوم تجتمع له هذه السلطات . وقد توزعت وظيفة القضاء إلى تقسيمات تتعلق بالولاية (حسب المصطلح الجارى الآن) ، وتقسيمات تتعلق بنوعيات الدعاوى ، وأخرى تتعلق بالاختصاص الإقليمى . وفوق ذلك وأهم منه فى التمييز بين نظام القضاء الذى يصوره الماوردى والنظام الحالى ، أن استبدل فى الغالبية العظمى من تشكيلات المحاكم ، استبدل بنظام القاضى الفرد ، نظام القضاة المتعددين ، ثلاثة أو خمسة أو أكثر ، يشتركون فى نظر المنازعة الواحدة وإصدار القرار بشأنها . ولم يعد لقاض فرد صلاحية الحكم وحيدا إلا فيما ضؤل شأنه وتفه أمره من المنازعات . كما استبدل بدرجة القضاء الوحيدة نظام تعدد درجات التقاضى ، بحيث يجوز استئناف الدعاوى والأحكام أمام محاكم أعلى .

ومن ثم صار القاضى الواحد مجرد مشارك فى الحكم بين زملائه فى المحكمة ، وحكمه خاضع للمراجعة من المحاكم الأعلى ، فلا يصير نهائيا واجب النفاذ إلا بتأييده من المحكمة الأعلى ، أو برضاء المحكوم عليه وعدم طعنه عليه . وثالث الفروق وأهمها أن قاضى اليوم مقيد فى إجراءات نظره للدعاوى وفى إنفاذ الأحكام فيها ، مقيد قانونا بمجموعة ضخمة من القوانين التى تنظم إجراءاته وترسم له مسلكه فى النظر والتقرير ، وتحدد له الأحكام التفصيلية التى يلتزمها فى نظر الموضوع وإثبات وقائعه وتبين أوضاع المتنازعين وحقوقهم ، وهذه كلها تصدر بها قوانين من سلطات التشريع . والقاضى فوق ذلك مقيد من الناحية العملية بسوابق ما استقرت عليه الأحكام من درجات التقاضى الأعلى .

ويمكن ملاحظة أن وظيفة القاضى فى تصور الماوردى تدور فى دائرة أوسع فى إطار الشريعة الإسلامية ، دائرة تشمل التفسير والتطبيق ، وتشمل أيضا الاجتهاد

بالقياس وغيره مما يعتبره مصدرا من مصادر التشريع الإسلامى، أى يدخل فى وظيفته ما يعتبر ذا صفة تشريعية بالمعنى المتعارف عليه اليوم للوظيفة التشريعية، التى تدخل ممارستها فى اختصاص السلطة التشريعية وحدها الآن. وقد سقط عن القاضى فى النظام الجارى عليه العمل الآن عدد من الصلاحيات، مثل اختيار النواب عنه والأمناء، وكذلك ما يتعلق بالصدقات. ومن ثم فإن اختلاف الوظيفة القضائية الآن على هذا النحو، يمكن به النظر فى اختلاف الشروط.

ومجمل القول فى هذه النقطة، أنه حيثما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية فى بناء الدولة، فإن ذلك يمكن أن يحل - من وجهة نظر إسلامية سياسية - تلك المشكلة ذات الأهمية فى تكوين الجماعة السياسية. ويمكن بهذه الأساليب رسم خريطة لتوزيع السلطات العامة، على نحو يمكن من المساواة بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين، بما لا يخل بالأساس النظرى والفقهى الذى يقوم عليه تفكير الماوردى نفسه. وذلك كله وفقا لمبدأ توزيع السلطات وحلول الهيئات محل الأفراد فى اتخاذ القرارات. وأنه حيثما يبنى تنظيم الدولة على أساس من دمج السلطات والسلطة الفردية، فإن فكر الماوردى يظل على حاله فيما شرط من شروط لتقلد بعض الوظائف العليا التى تتركز فيها السلطات وتنكشف السلطة الفردية.

وإذا أمكن قبول هذه النتيجة، فإن حقيقة المسألة - الخاصة بالمساواة بين المسلمين وغيرهم. وما تؤثر به فى أوضاع الجماعة السياسية، هذه المسألة تئول من الناحية العملية إلى وضع آخر يتعلق بأساليب بناء الدولة ونظام الحكم. ومن هنا تظهر أهمية أخرى للأساليب الديمقراطية فى أحكام بناء النظم السياسية، وقدرة هذه الأساليب على استيعاب مبدأ المساواة فى بناء الجماعةالسياسية.

* * *

إن كل ما ورد ذكره فيما سلف، يتعلق بحوار فكرى حول الحقوق والواجبات. وإذا أمكن حل هذه المسألة من وجهة نظر الفكر الإسلامى. فلا يظهر أن سيبقى ما يحتاج إلى حلول فكرية، لأنه بذلك تنحل مسألة المساواة والمشاركة من وجهة نظر الفكر الإسلامى وهذا أهم ما يؤثر فكريا فى بناء الجامعة السياسية.

وكل ما يتبقى بعد ذلك يتعلق بالسلوك والممارسة. ولا يظهر أن عقبة فكرية تعوق الوصول فى هذا الأمر إلى المستوى المأمول ومراجعة الأدبيات السابقة يوضح ذلك. وإن عصمة الأموال والأرواح وحرية العقيدة واحترامها وممارستها، كل ذلك سبق بيان ما يراه مفكرو التيار الإسلامى عن رأى الإسلام فيه، وهو نظر لا يكاد يكون محلا لخلاف. بل هى جوانب يسوقها الداعية المسلم اعتزازا منه بموقف الإسلام فى إنسانيته، والإسلام يلقى على هذه الحقوق قداسة لا توفرها لها القوانين المدنية، وإن

كل مسلم يعتقد بكرامة الإنسان أيا كان دينه، وإن اختلاف الناس فى الدين واقع بمشيئة الله، وأن ليس المسلم مكلفا بمحاسبة غير المسلمين.

على أنه بدت فى الآونة الأخيرة، من بعض من يتزيون زى التيار الإسلامى، بدت أمور وأحداث مما ينكره الإسلام فكرا ومسلكا، ومما لا يتجافى فحسب مع روحه السمحة، ولكنه يتجافى مع ما عاهد به المواطنين من عصمة الأفراد والأموال ودور العبادة.

لا يستطيع منصف أن يطمئن إلى نسبة هذه الممارسات إلى التيار الدينى الإسلامى. ولم تتكشف أية مسئوليات محددة عن أى من هذه الوقائع. على أن وجه النظر هنا، لا يتعلق بواقعة حدثت أو بيان أو منشور وزع، ولكنها تتعلق بزعم انتساب هذه الأمور إلى التيار الإسلامى السياسى. مما يوجب اتخاذ موقف جهير يزيل هذا الزعم ويعلن موقف الإسلام من تلك الأمور. وقد لا تتوقف تلك الأحداث بذلك. ولكن موقف البراءة منها من شأنه أن يفسد دلالتها ودورها السياسى، فعلا وردود فعل، ويجردها من فاعلية ضارة تراد من ورائها.

ومن جهة أخرى فإن الإسلام يميز بين المعاهدين والحربيين من أهل الكتاب، ولو كانوا على دين واحد، وهذا يوجب تمييزا واضحًا بين النصارى والمواطنين وبين غيرهم، سواء فى المواقف التاريخية أو الحالية، وهو تمييز يفتقد كثيرا فيما يكتب فى الأدبيات الآن. وفقدان هذا التمييز من شأنه إشاعة الكراهية تجاه فريق من أبناء الوطن بغير مستند من واقع تاريخى. وتلتزم الإشارة أيضا إلى منهج الأستاذ الإمام محمد عبده عندما ذكر أنه يتعين ألا تحاسب جماعة من أبناء الوطن بفعل فرد فيها أو أفراد. إنما يجب فرز الخيوط بدقة فى هذا الشأن. ولكن الحاصل أن بعضا من الجماعات يستبد بها الغلو أو يخضع بعضها لما لا يعرف من المؤثرات، لإشاعة الكراهية ضد المواطنين من غير المسلمين. وهذا جهاد فى غير ميدانه، وتوجيه للكراهية إلى غير مستحقها، وصرفها عمن يستحقها من الأعداء الحقيقيين للوطن والإسلام. وشغل للناس بغير الحقيقى من الأخطار، شغلا لا يقف ضرره عند ذلك، ولكنه يمتد إلى المساهمة فيما يراد من خلق الصراع خلقا بين فئات الشعب بعضها وبعض.

وقد كتب الأستاذ عمر التلمسانى فى صحيفة الدعوة (ربيع ثان ١٤٠٠ هـ)، مستهجنا نسبة أية شبهة فى مسلك الأكثرية المسلمة تجاه الأقلية القبطية، مما يؤثر فيما يسمى بالوحدة الوطنية، فقال: «إن الموقف فى مصر من جميع جوانبه، لا يحتمل مثل هذه الإثارات، إن أضرار الإساءة إلى هذا الوطن، تلحق أول ما تلحق بالأكثرية فيه، فهل بلغ الغباء من المسلمين فى مصر، أن يسيئوا إلى وطنهم بأيديهم وإلى أنفسهم بأنفسهم. لا أظن فما زال فى الرءوس العقول».

٣ - الموقف الفكرى للكنيسة

تجدر الإشارة أولا إلى الموقف الفكرى للكنيسة القبطية المستند إلى تراثها الدينى بالنسبة للصهيونية وإنشاء دولة إسرائيل، والأمر هنا لا يتعلق ببيان موقف القبط، فالأقباط قسم شائع بين المواطنين المصريين بالنسبة لقضايا السياسة والمجتمع. ولكن المقصود بيان الموقف الدينى للكنيسة القبطية، الذى ينبئ عن مدى ما يتضمن الفكر الدينى القبطى من موقف إزاء الصهيونية، وإزاء المسألة الفلسطينية التى صارت هى مضمون الحركة الوطنية المصرية.

يبسط غبطة الأنبا شنودة ما يراه رأى المسيحية فى إسرائيل فيقول، إن عهد الرب إلى إسرائيل لم يتم بسبب عدم طاعتهم له. ودليل ذلك ما ورد فى سفر الخروج « أنا أفنيهم ». لأن وعد الله لهم كان مشروطا، وقد خالفوا شرطه وقضوا عهد الله معهم بعد أن ائتمن شعبهم « على الإيمان ليحفظه بعيدا عن عبادة الأصنام ». « وصل الأمر بشر هذا الشعب أنهم وقعوا جميعا فى عبادة الأصنام».

لقد اختير الإسرائيليون شعبا لله على شرط تنفيذ وصاياه، فلما لم ينفذوها لم يعودوا شعبا مختارا، وهم ليسوا أولاد إبراهيم لأن العبرة بالنسل الروحى لا بالنسل الجسدى. وقد أسماهم سفر الرؤيا « مجمع الشيطان ». ورفضهم الله لشرورهم كما رفضهم السيد المسيح. وبلغ غضب الله عليهم أن رفض شفاعة الأنبياء فيهم. إن مملكة إسرائيل فى المسيحية مملكة سماوية، وقد رفض السيد المسيح ملك الأرض. والشعب المختار فى المسيحية هو جميع المؤمنين بالله، ويذكر الأنبا شنودة « نحن لا نعترف باليهود كأصحاب ديانة قائمة. فمن الناحية الدينية كانت اليهودية ممهدة للمسيحية. فلما أتت المسيحية لم يعد لليهودية وجود كديانة قائمة بذاتها »[٦١].

ويذكر الأنبا شنودة فى مناسبة أخرى، إن مصر بالنسبة لليهود كانت أرض عبودية لهم « ذلوا فيها بسبب خطاياهم »، وإن سيناء كانت لهم « أرض متاهة وأرض عبور وأرض عقوبة »، أما فلسطين فكانت لهم سكنا مؤقتا كمعزل دينى، ويذكر أن فكرة العزل الدينى قد استوفت وقتها وانتهت، « انتهى دور اليهود كمجموعة تحمل

الإيمان، وأصبح الإيمان فى وقتنا الحاضر، الإيمان بوجود الله - أصبح الإيمان بوجود الله فى كل ركن من أركان الأرض، ولم يعد من المعقول ولا من الممكن أن نجمع المؤمنين بالله من أرجاء العالم كله ومن كل القارات، لكى نضعهم فى أرض معينة».
وإن الدين يرى أن انتهى أمر اليهود كشعب يحفظ وديعة ويسلمها للمسيحية، وانتهت رسالتهم «ولم يعد ممكنا أن يرجع الناس المؤمنون فى الأرض كلها إلى أرض معينة. كما أن الرجوع لا يصح أن يتم بذراع بشرى اعتمادا على دولة معينة، وإلا سيقول اليهود فى أنفسهم إن أمريكا مثلا قدأرجعتهم، وليس الله هو الذى أرجعهم».
وذلك أنه لا توجد آية فى الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود حاليا، «ولكن توجد آيات فى الكتاب المقدس تتحدث عن رجوع اليهود من سبى بابل منذ خمسمائة سنة قبل مجىء السيد المسيح، وقد تحققت تلك الآيات وانتهى موضوعها» (٦٢).

ويذكر الأنبا غريغوريوس قول بولس الرسول «إن غضب الله قد حل عليهم إلى النهاية»، وإن كلا من إسرائيل وصهيون وأورشليم قد صارت فى المسيحية ذات معنى سماوى، وقد انتهت اليهودية فى نظر المسيحية كديانة وزالت ككنيسة «وعلى هذا فكل نبوءة فى العهد القديم تشير إلى كيان كشعب اليهود وكنيستهم وهيكلهم، لابد أن تفهم على أنها قد تمت فى الماضى بمجىء المسيح أو قبل مجيئه». وعلى هذا تسير تعاليم المسيحية، باعتبار اليهود مرحلة تاريخية قبل المسيحية انتهت وبطلت نهائيا.
وإن يهودية اليوم هى ديانة من ينكرون المسيح ولديهم «النزعة الشريرة القاتلة التى أباحت لهم فى كل العصور، أن يضروا ويؤذوا كل من لم يكن يهوديا. وهذا هو سر عدائهم للمسيح وللمسيحيين»، وإن «الاضطهاد الذى وقع عليهم عدل فى كل البلاد التى تشتتوا إليها منذ هزيمة ثورتهم فى سنة ٧٠ ميلادية» (٦٣).

ويرد الأنبا غريغوريوس على مزاعم إسرائيل أنها صاحبة الأرض المقدسة، «إن الله الذى منحها تلك الأرض فى وقت ما، هو بعينه الله الذى طردها منها بسبب شرها وظلمها وتعدياتها وعصيانها على الله وعلى وصاياه المقدسة». فقد طرد اليهود بأمر الله عقابا لهم على رفضهم رسالة المسيح. وقد سقط عنها وصف كونهم الشعب المختار، عندما صاروا غير أهل له، «بفضل عنادهم وتعنتهم وقساوة قلوبهم». فإذا سقط هذا الوصف، تصير فلسطين لعرب فلسطين سكانها الأصليين، قبل أن يسكنها اليهود بآلاف السنين.

ثم تحدث عن اعتداءات دولة إسرائيل المتكررة على الكنائس والأديرة والمقدسات المسيحية، منذ إنشاء هذه الدولة فى ١٩٤٨، إذ دمروا فى ذلك العام

وحده أكثر من ثلاثين ديرا وكنيسة ومعهدا، وقتلوا عددا من رجال الدين. «والخلاصة أن عداوة اليهود للمسيحيين منذ نشأة المسيحية فى القرن الأول وإلى اليوم، عداوة أصلية وقائمة، والمسيحى هو لليهودى العدو رقم ١» (٦٤).

ويذكر الأنبا يؤانس أسقف الغربية، أن إسرائيل الحالية لا علاقة لها بإسرائيل القديمة التى وردت بالكتب المقدسة، « بل هى عصابات صهيونية تمثل حركة استعمارية فاشية عنصرية، تقوم على مذهبية ترتكز على الاستغلال والعدوان، وتستند إلى نظريات التوسع والسيطرة، وتستخدم العنف فى وسائل تطبيقها وممارستها كأداة لتحقيق أغراضها ». وقد ظهرت إسرائيل بسبب تحالف الاستعمار البريطانى مع الصهيونية، « إن المسيحى الذى يؤمن بالكتاب المقدس، لا يمكنه أن يعتبر (إسرائيل) وحدة جغرافية أو جنسية أو سياسية، بل هى جماعة المؤمنين الذين يطلق عليهم بولس رسول المسيح اسم إسرائيل الله ». وذكر أن صورة اليهود فى الكتاب المقدس، أنهم حانثو عهد مع الله، موصوفون بأبشع الصفات من القسوة والصلف، وأنهم شعب متذمر وشعب فاسق زان، وشعب ترك عبادة الله مرارا وعبد الأصنام، وقال فيهم السيد المسيح « يا أولاد الأفاعى، أنتم من أب هو إبليس، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا»، واستحقوا بذلك لعنة الله وعقوباته، وأسلمهم الله لأيدى أعدائهم وشتتهم فى كل أرض لإبادتهم وإفنائهم، فهم أعداء الله وأعداء البشرية وأعداء أنفسهم. عذبوا القديسين وقتلوا الأنبياء (٦٥).

هذا بالنسبة لموقف الكنيسة القبطية من الصهيونية وإنشاء دولة إسرائيل. أما بالنسبة لموقفها من مجاهدة إسرائيل، فإن الأنبا غريغوريوس قد تساءل عما إذا كانت المسيحية تبيح الحرب مع إسرائيل، وأجاب بقوله إن المسيحية عندما تتحدث عن المحبة والسلام، إنما تتحدث عن الحق الخاص، إذ يتنازل المسيحى عن حقه من أجل سيادة المحبة والسلام، « ولكن هذا هو نصف الحقيقة، أما النصف الآخر فهو أن المسيحية تتطلب منا الغيرة على الحق العام وحقوق الغير من الناس وحق الله ». وردد قول السيد المسيح « لا تظنوا أنى جئت لأحمل سلاما إلى الأرض، ما جئت لأحمل سلاما بل سيفا ». ويعلق سيادته على ذلك بقوله « عندما تكون الحرب دفاعية، فالحرب فى هذه الحالة جائزة شرعا، لأنها ليست دفاعا عن حق خاص، بل هى دفاع عن حق عام، لا حقى أنا شخصيا، بل حق بلادى ووطنى، حق المواطنين » (٦٦).

ويذكر غبطة الأنبا شنودة « نحن نعلم أن اليهود لا يمكن أن يقتربوا إلى الله إلا إذا تحطموا. لذلك أنا أؤمن إيمانا أكيدا من كل قلبى، أن هؤلاء الناس لا يمكن أن

يدخلوا فى الإيمان، إلا إذا انهزموا هزيمة ساحقة مرعبة فى الحرب. وكشخص مسيحى أؤمن بأسفار الكتاب المقدس، وبالحكمة المأخوذة من تاريخ اليهود، لست أرى وسيلة لخلاصهم إلا انهزامهم. صدق المزمور عندما قال (املأ وجوههم خزيا فيطلبون اسمك يارب). ليس ما يمنع إذا أن يقيم لهم الرب سيف تأديب، يسلمهم لأعدائهم، كما سلمهم للأعداء من قبل. فنحن نصلى أن ينهزموا فى الحرب لكى يخلصوا »[٦٧].

* * *

وقد وقفت الكنيسة المصرية فى الستينات ضد ما قررت بابوية روما من تبرئة اليهود من دم المسيح. ونشط فى ذلك عن كنيسة مصر القمص باخوم عطا الله المحرقى (الأنبا غريغوريوس فيما بعد). وكان هو على رأس الوفد القبطى المراقب فى مجتمع الفاتيكان الثانى فى ديسمبر ١٩٦٣. ومما ذكره فى هذا الاجتماع أن الدين الإسلامى لا يمثل فقط مكان الصدارة بين الديانات غير المسيحية، ولكن « نقط الالتقاء بين الإسلام والمسيحية أعظم من نقط الالتقاء بين اليهودية والمسيحية »، وساق دليلا على ذلك أن المسلمين يؤمنون بالتوراة والإنجيل، وأنهم يؤمنون بالمسيح، وأنهم يكرمون مريم العذراء، وذلك كله مما لا يقبله اليهود[٦٨].

وبعد هزيمة يونيه ١٩٦٧، أعلنت الكنيسة القبطية موقفا جهيرا ضد القرارات الإسرائيلية يضم القدس القديمة، وشاركت فى ذلك ببيان أصدره شيخ الأزهر والبطريرك[٦٩]. وأصدر بيت التكريس بحلوان كتيبا، ذكر به أن وراء زرع إسرائيل كدولة وسط الشعوب العربية عوامل تعتمد على أوهام دينية، لأن استخدام دولة « إسرائيل » لهذا الاسم الوارد فى التوراة، يستهدف إفادتها بما أحيط به من محبة وعطف وعهود. رغم أن عهود الله لليهود انتهت عندما جاهدوا ضده فلم يعودوا يهودا، ورغم أن إعانة إسرائيل على أساس أن حروبها حروب دينية « هو ضد الإيمان المسيحى ».

ثم أشار إلى الدور الذى اضطلعت به الكنيسة الغربية لصالح إسرائيل، عندما أصدرت وثيقة تبرئة اليهود من دم المسيح، وأعطت بذلك الدول التى يهمها مناصرة إسرائيل سياسيا وعسكريا « كل التفويض للقيام بما يكفل تعويض اليهود الممثلين فى إسرائيل عن تجنى الكنيسة السابق »، وهذا موقف يراه الكتيب مدانا أمام الله وأمام العالم، « ولا يسعنا الآن إلا أن نقول إن الكنائس الغربية مسئولة عن مشروعية مساندة إسرائيل عسكريا »، ثم ذكر أنه « من المقطوع به أن هاتين الحكومتين (بريطانيا

وأمريكا) لا يهمهما شيء في الوجود، لا الكنيسة ولا الدين ولا الأخلاق ولا الضمير بل ولا المسيح. في سبيل تنفيذ مخططهما الاستعماري، وإسرائيل تستند إلى الشيطان والباطل لا إلى الله والحق.

ثم ذكر عن العوامل الإيجابية التي تساند العرب في حربهم ضد إسرائيل، خلو الدوافع العربية من العداء الديني «إن أول وأهم طابع يتميز به الضمير العربي في ثورته ضد إسرائيل عامة، سواء من جهة قيامها أو ضد أطماعها للتوسع، أو ضد اعتداءاتها الأخيرة على الأراضي العربية، هو خلوه تماما من أي عداء ضد الدين اليهودي، فالعرب عامة بمن فيهم المسيحيون، لا يحملون أي بغضاء أو استهزاء بالديانة اليهودية في حد ذاتها. بل ربما على العكس تماما، فالمسلمون يكنون الاحترام والتوقير العالي لكافة أسفار العهد القديم وأنبيائه وأشخاصه . . . . وفي هذا يمتاز الضمير العربي عموما على الضمير الأوروبي الأمريكي الذي لا يزال تتحكم فيه عوامل عنصرية دينية، وتثيره أطماع استعمارية ومصالح ذاتية. . إن الضمير الأنجلو أمريكي لا يزال تتحكم فيه عوامل بربرية ورثها من العصور الوسطى، ولا تزال تتردد في جوانبه أصداء الحروب الصليبية». وثاني تلك العوامل هو الحوافز الإنسانية التي تثير حماس العرب بالنسبة لعودة شعب فلسطين المشرد إلى دياره. وثالثها وجود الأيديولوجية القومية التي تفرض وجودها وتنير الطريق أمام العرب، وستؤدي في حربها مع إسرائيل «إلى هدفها الإيجابي الحتمي وهو وحدة الشعوب العربية»[٧٠].

كان هذا هو موقف الكنيسة القبطية بالنسبة للصهيونية ودولة إسرائيل، وكان هو التيار الغالب بما يفرضه من موجبات فكرية سياسية إلى ما بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣. والموقف الفكري هنا موقف ديني لا يظهر أن التغييرات السياسية قريبة المدى يمكن أن تبدله في أساسه الديني، بالنسبة لكنيسة اشتهرت باستمساكها العنيد بتراثها الفكري. وإن الالتزام بهذا الموقف من شأنه أن يضع الفكر الديني للكنيسة القبطية موضع الانسجام مع موجبات التجمع القومي والتطلع للتحرر والاستقلال، مثله في ذلك مثل موقفها الفكري ذاته من مجافاة الصليبيين أيام الحروب الصليبية، ومن الدفاع عن استقلالها الفكري والتنظيمي في القرن التاسع عشر.

وإن السياق المعاصر لهذه المسألة يوجب إيضاح أن مقتضى هذا الموقف الفكري، بحسبانه رافدا من روافد الجامعة الوطنية المقاومة للاستعمار والصهيونية، أن ينظر إلى المصرية في إطار الكيان العربي الأشمل. لقد آلت المصرية إلى الانتماء العربي. وإن الحفاظ على المصرية بكل ما يعنيه من حفاظ على التميز القومي والشخصية الحضارية

التى انبنت عبر حقب التاريخ وعلى الاستقلال، وكل ذلك صار لصيقا بالمستقبل الناهض للجماعة العربية. وآية ذلك أن المصرية التى كانت سلاح مقاومة ضد الاحتلال البريطانى فى أوائل هذا القرن، قد آلت اليوم فى صورتها غير العربية إلى أن تكون صيغة انعزال عن العرب، وصيغة مهادنة واستسلام للأطماع الأجنبية صهيونية كانت أو استعمارية عامة.

قد يثور التحفظ على أن ما ورد فيما سبق، يؤكد بالنسبة للجماعة القومية على الوظيفة أكثر مما يؤكد على عوامل تكوين الجماعة. ولكن هذا التحفظ يغيب عنه أن عوامل تكوين الجماعة متوفرة، ولا يظهر أنها محل لإنكار الجادين، وإن من يحبذون المصرية الإقليمية ويعرضون عن العروبة إنما يصدرون عن اعتبارات تتعلق بالوظيفة أيضا. ومن جهة أخرى فإن محك جدارة أية جامعة سياسية للبقاء هو قدرتها على التصدى للغزو والمحافظة على النطاق الحضارى للشعب وعلى أمنه ومصالحه الحيوية، مما يعتبر من المقدرات العليا فى بقاء الجماعة. سيما إن كان هذا الغزو لا يتعلق باحتلال مؤقت، ولكن بموجة كاسحة تستهدف فيما تستهدف المقومات الذاتية والتاريخية للشعب، وتفكيك قوى التماسك الحضارى للجماعة. فالحديث عن الوظيفة هنا لا يتعلق بحجة ذرائعية. وقد انهارت من قبل الجامعة العثمانية لعدم قدرتها على هذا التصدى وعلى المحافظة على الجماعة الإسلامية.



على أن الملاحظ أنه بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣، وفى النصف الثانى من السبعينيات طرأت اتجاهات لا يبدو منها حسن الاتساق مع النظر السابق. وما يتعين إبرازه بادئ ذى بدء، أن المواقف السياسية والاجتماعية بالنسبة للقضايا الراهنة، هى أمر لا يهم فى صدد موضوع هذه الدراسة. إنما المهم هو الموقف من مبدأ الجامعة السياسية. والمواقف السياسية يشيع تبنّيها بين المواطنين وإن اختلفت أديانهم، أما ما ينبغى الحذر منه، فهو أن يقوم موقف سياسى يستقطب أهل دين ما، لما يراه أهل هذا الدين من صالح خاص بهم بصرف النظر عن صالح الجماعة عامة. لأن - الصالح الخاص هنا صالح طائفى يمس الانتماء الجامعى للمواطنين ويفصم عراه.

وقد أوضح هذا المعنى الأب متى المسكين فى مقال له تحدث فيه عن الكنيسة والوطن، فذكر أنه إذا لم يكن للكنيسة أن تستند إلى قوة السلطان الزمنى ولا أن تجمع بين سلطانها الروحى والسلطان الزمنى، فهذا القول لا ينطبق على المواطن المسيحى الذى يرتبط بالسلطان الزمنى ويتصل به جنديا أو وزيرا أو ملكا « لذلك فالمفروض

على الكنيسة أن تترك للمسيحيين الحرية كاملة فى قيامهم بأعبائهم الوطنية . . والكنيسة ليس لها اتجاه خاص فى أنظمة الحكم ولا أن تناصر وضعا اجتماعيا أو سياسيا » (٧١) .

وذكر فى مناسبة أخرى ، فى مقال أصدره فى ١٩٧٦ عن « الطائفية والتعصب » بمناسبة أحداث لبنان ووجهه إلى « لبنان الجريحة ، إلى عنصرى مصرنا الطيبة » ، يذكر أن « الطائفية كتكتل بشرى (بمعنى الانتماء) امتدادها الوحيد بعد الأسرة ليس مكانه الكنيسة بل الوطن . الوطن وحده يمتص الطائفية ، أما الكنيسة فلتبق إلى الأبد مكان انطلاق من العالم ، مكان تنازل عن الذات . . » .

أما تلك الاتجاهات المشار إليها ، فقد استطاع الدكتور ميلاد حنا أن يبلورها فى دراسة شيقة (٧٢) ، قال : « فى الحقبة الحاضرة والمستقبلية . أعتقد أن هناك طريقين يتجاذبان أقباط مصر الطريق الأول وليس بالضرورة هو الأصوب ، طريق تشده فكرة القومية المصرية والانتماء الفرعونى ، ويرى الارتباط مع الغرب فيه مصلحة لمصر ، باعتبار أن الدول الغربية تدافع عما أسماه تشرشل (حضارتنا المسيحية) . ويرى هذا الاتجاه أن البعد عن العرب فيه ضعف للإسلام وبالتالى عدم سيطرة التيار الدينى الذى يخشاه الأقباط ويرقبون حركته فى حذر وترقب . ومن هنا كان هذا التيار الفكرى متعاطفا مع ما يسمى (السلام مع إسرائيل) ويرى فيه أيضا قبولا لمبدأ التعدد فى الأديان ، ومن ثم يسمح بنشاط وتواجد التيار الدينى المسيحى . ونلمس جميعا كيف تتم الاستفادة من هذا التيار فى الممارسة اليومية للحركة السياسية .

« ولكن لا ينبغى أن ننكر أن هناك طريقًا آخر ، يرى أن اضطهاد الأقباط كأقلية ، مهما كان هذا الاضطهاد بسيطا ولينا - مرتبط باضطهاد المصريين جميعا ، من منطلق أن التيارات الرجعية العالمية والمحلية هى التى تقوم بالتفرقة بين المسلمين والأقباط ، استمراراً لمبدأ الاستعمار القديم (فرق تسد) . ويرون أن إسرائيل هى نوع من الاستعمار الاستيطانى يخطط ويناور لكى يسيطر على المنطقة ، ويحول كل المواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية إلى مواطنين من الدرجة الثانية ، باعتبار أن اليهود هم (شعب الله المختار) ومن ثم فإن هذا التيار تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن إقحام الدين فى شئون الدنيا والسياسة ، علاوة على تبنى الأفكار الاشتراكية بكل صورها ، لأنه كلما قلت الفوارق بين الطبقات قلت كذلك الفوارق بين الأديان . . على أن سيطرة الهيكل القيادى لرجال الدين لم تسمح بظهور ما يمكن أن يسمى بالتيار الدينى المستنير الذى يقبل ويتحالف مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، ما نراه فى أمريكا

اللاتينية – وامتدادا لهذا الفكر فإن الأقباط كجزء من الشعب المصرى لابد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هى السبيل الأكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذى يتضمن عادة التعصب الدينى . . . » .

والملاحظ أن الطريق الأول الذى أوضح منحاه الفكرى الدكتور ميلاد ، قد صيغت مفاهيمه بطريقة تعتبر من أخطر الصياغات الفكرية التى تواجه حركة الجامعة فى مصر . ولا يرد وجه الخطر فيه من كونه يضع مفهوما قاصرا إقليميا للجامعة أو القومية ، ولا يرد ذلك من كونه يصل التاريخ الحديث بالتاريخ الفرعونى الأبعد ، ويسقط من حسابه خمسة عشر قرنا من الوسط ، هى فى مساحة الزمن تعادل أضعاف المساحة الزمنية التى نشأت فيها القوميات الأوروبية . ولا يرد ذلك كذلك من تغافله عن قصور القومية المصرية عن أن تصلح وعاء لما ترومه الجماعة من تحرر ونهوض . لا يرد من ذلك كله ، لأن كل تلك الاعتبارات تتعلق بجدل متصل الحلقات قوة وضعفا بين الاتجاه المصرى الإقليمى والاتجاهين العربى والإسلامى . والدعوة إلى المصرية الضيقة المتصلة أو التابعة للحضارة الأوروبية الغربية ، أو لما يسمى بحضارة البحر المتوسط ، دعوة كان من مؤيديها فى الثلاثينات طه حسين فى « مستقبل الثقافة فى مصر » ومن مؤيديها اليوم أمثال توفيق الحكيم والدكتور حسين فوزى والدكتور لويس عوض ، ومريت بطرس غالى فيما نشره فى ١٩٧٤ عن « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية » [٧٣] ، وذكر فيه أن مصر تنتمى إلى حضارة البحر المتوسط وعليها أن تنهل لا من خبرة الغرب وعلومه فقط ، ولكن من فلسفته ووجهته العقلية أيضا وإنه « ليست فكرة جمع الشعوب الناطقة بالعربية فى أمة عربية واحدة ، بأعقل من فكرة جمع الشعوب الناطقة بالأسبانية أو الفرنسية أو الإنجليزية فى أمة اسبانية أو إنجليزية واحدة » .

ومن جهة أخرى فإن الخطورة المعنية هنا ، لا ترد من نزوع فى السياسات العملية للتوجه للغرب أو التعاطف مع ما يسمى « السلام مع إسرائيل » . لأن ذلك مرجعه موقف سياسى واجتماعى ، ليس المجال مجال الحديث عنه ، وهو موقف يشارك فيه مسلمون وأقباط فيما بينهم ، صدروا عن اعتبارات المصالح السياسية والاقتصادية لفئات معينة فى المجتمع .

وإنما وجه الخطورة يتراءى فى صياغة هذا الموقف صياغة « قبطية » ، وفى توجه تيار قبطى بوصفه قبطيا إلى الاقتناع بأن الاتصال بالغرب ينبع عن فكرة الدفاع عن

« الحضارة المسيحية »، وأن رفض العروبة ينبع من الرغبة فى « ضعف الإسلام »، وأن تأييد السلام مع إسرائيل ينبع من قبول مبدأ تعدد الأديان وتواجد التيار الدينى المسيحى. وهذا التوصيف يوحى بأن هذا التيار قد تكاملت فيه عناصر الموقف الطائفى. ويصدر عما يتوهمه مصلحة طائفية لأهل دين معين بصرف النظر عن الإطار الوطنى والقومى الذى يحكم مصالح الجماعة، وهو توصيف يصوغ الجماعة السياسية نفسها من منطلق المصلحة الطائفية لعنصر من العناصر المكونة لها، هو توصيف يصدر عن « انتماء » طائفى، يأخذ من التاريخ ويترك، ويصل من الأرض ويفصل، ويحبذ من الأفكار والفلسفات ويهجر، ويؤيد من السياسات ويعارض، كل ذلك يصنفه بمعيار وحيد هو الصالح الطائفى، الذى يتحول إلى انتماء سياسى.

لقد أصدر مؤلف أمريكى فى ١٩٦٣ كتابا عن الأقباط أسماه « الأقلية الوحيدة ». أصدره فى سياق تاريخى من تصاعد حركة القومية العربية المناوئة للنفوذين الأمريكى والغربى عامة. وينطوى الكتاب على دراسة تفتقد العمق والأصالة، ولكنها تفتش من خلال دراسة أوضاع الأقباط، عما إذا كان ثمة إمكانية للتحريك أم لا. ويذكر أن القومية العربية التى يترنم بها نظام عبد الناصر، لا تعنى على ألسنة المسلمين غير الإسلام فهى صنو له ومرادف، وإنه حتى مع اختفاء الإخوان المسلمين فلا يزال طعم الاضطهاد عالقا فى حلوق القبط، الذين يستشعرون روح الإخوان « الإخوان المسلمين » بغير جسدهم (٧٤).

ثم تكلم عن أن ظروف الكنيسة القبطية قد صارت أكثر مواتاة، إذ حلت مشاكلها مع كنيسة أثيوبيا وحلت الصراعات بين القبط بعضهم وبعض وحلت مشاكل الأوقاف التى كانت تستنفد جهودهم، كما وجد بالكنيسة جيل من المحدثين ضرب لهم أمثلة منها الأب مكارى السريانى المتحدث الرسمى باسم البطريرك، والمتخرج من جامعة القاهرة والحاصل على درجة علمية من المعهد الدينى ببرنستون بأمريكا ودرجة أخرى من الجامعة الأمريكية بالقاهرة (٧٥).

ويذكر أن البطريك الأنبا كيرلس السادس، وإن كان يؤخذ عليه انصرافه للأمور الدينية وحدها وعدم إدراكه أن «السياسة جزء من وظيفته». . فإن تطوير الكنيسة صار إمكانية واضحة، كما يمكن لراهب مثل البطريك أن يسيطر على خيال القبط وأن يحركهم بمثل الصدمة الكهربائية إلى العمل، فيتحول من النظر وحيد الجانب للعالم الآخر إلى الأهتمام بالمشاكل الحديثة. وأن المخاطر المحدقة بالديانة القبطية وقلة

عدد الأقباط فى الوظائف الكبرى وغيرها، يمكن أن تحفز على هذا التحول، وأن تصوغ راهبا فى هالة بطولية يتحدى الأغلبية المسلمة والضغوط المتعددة ضد الأقلية. وأنه يمكن فى أى وقت أن يظهر من أحد الكهوف المنعزلة فى الصحراء راهب يتخذ مسوح المخلص (٧٦).

وذكر أن القبط بإقامتهم الروابط مع التيار الأساسى للمسيحية فى العالم، ومع تنمية انتماءاتهم الدولية، يجعلون من الصعب على أى نظام مصرى أن يهاجم كنيستهم بغير أن يتعرض هذا النظام لردود فعل قوية. وبقدر ما تهتم الحكومة المصرية بالدعاية الخارجية، يجب على الأقباط أن يهتموا بهذا السلاح الاحتياطى، فإن خطبة واحدة تظهر شكاوى القبط فى أى اجتماع دولى، وتصطحب بالتغطية الصحفية المناسبة، لقادرة على جذب اهتمام عبد الناصر إلى صيحات القبط فى بلاده (٧٧).

وفى هذا السياق يمكن إيراد حكمة الأب متى المسكين التى أوردها فى مقاله الصغير الجميل عن « الطائفية والتعصب »، وذكر أن الطائفية تعنى «أن يستيقظ فى الإنسان وعى استقلالى بجنسه أو دينه أو عقيدته، تحت دوافع صحيحة أو غير صحيحة، تجعله يسلك مسلكا سلبيا تجاه من لا يشاركه فى جنسه أو دينه أوعقيدته. . » وتحت هذه الدوافع إما أن ينطوى على نفسه أو أن يهاجم ويصادم. ثم ذكر أن الطائفية منذ ظهورها فى الطفل، هى ملاذ للأمن النفسى، والتفاوت بين إنسان وآخر فى الطائفية والتعصب » يتناسب فى عنفه وشدته، مع الإحساس أو الوهم أو الخوف من تهديد سلام النفس وأمانها، سواء بالنسبة للفرد أو الجماعة، لذلك فإن أقوى سلاح لإثارة النعرة الطائفية أو التعصب بين الأفراد والجماعات، هو التأثير عليهم لإدخالهم فى مجال الإحساس بضياع الأمان والسلام النفسى. . . ونستطيع أن نقول إن سلاح التهديد الاقتصادى فى إثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الدينى الخالص. . . . » (٧٨).

وكتب موسى صبرى يعلق على ما نشر فى بعض صحف الولايات المتحدة ممن سموا « المصريون المسيحيون فى لوس انجلوس. . . » عن التهويل الشديد فيما أسموه سلب حقوق المسيحيين المصريين والتعصب الإسلامى ضد الأقلية القبطية، وما يزعمونه يتهدد الأقباط فى أرواحهم وعقيدتهم من أسوأ اضطهادهم لهم منذ قرون، كتب يقول « إننى أعرف أن عددا محدودا من المصريين المسيحيين الذين هاجروا إلى أمريكا منذ عشرين عاما وتجنسوا بالجنسية الأمريكية، هم الذين يقودون ويثيرون هذا التعصب الأعمى، وزعيمهم وهو دكتور محاسب، فشلت معه كل

محاولات الإقناع على مدى سنوات طويلة، بأن يقلع عن هذا الغى . . . . ولعل من يحرضونه أو يعمل لحسابهم يصورون له أنه من الممكن أن تتحول مصر إلى لبنان أخرى »[٧٩].

ومن هنا يظهر أن هذا التيار الطائفى يجد جذوره فى مثيرات واعية تحرك ردود الفعل غير الواعية، أكثر مما يجد تلك الجذور فى الموقف الفكرى الدينى للأقباط . وإن الخبرة التاريخية الطويلة لأقباط مصر وكنيستهم، لا تفيد بأى وجه أن « مسيحية الغرب » كانت درعا واقيا لهم، والتاريخ القبطى يعى جيدا أنه عانى من اضطهاد مسيحيى الغرب ما لم يصادفه من غيرهم. ومحاولات كنائس الغرب تصفية التميز الفكرى للكنيسة المصرية لم تكف خلال القرنين الأخيرين بواسطة بعثات التبشير وغيرها، ومقاومة الكنيسة القبطية لهذا النفوذ ودفاعها عن استقلالها كانا مصدرا لاعتزاز يستشعره المصريون عامة. أما عن إسرائيل، فهى من هى فى نظر الفكر الدينى القبطى حسبما سلفت الإشارة. وموقف الكنيسة القبطية أوضحه الأنبا غريغوريوس فى فقرة سابقة، وهو أن الإسلام أقرب للمسيحية من اليهودية، لأنه يعترف لها بما تنكره عليها اليهودية.

ومن جهة أخرى، فإنه فى سياق الجدل مع هذا التيار المحبِّذ للجامعة المصرية الضيقة على أسس طائفية، يمكن الإشارة إلى أنه حتى فى هذا النطاق الضيق، ومع استبعاد أى عنصر خارجى يؤثر فى موازين العلاقات بين المصريين بعضهم وبعض، فلا يظهر أن التكوين السكانى لمصر مما يساهم فى ترجيح كفة الأقباط كطائفة ذات انتماء متميز، ولا أن توزيع السكان فى الأقاليم المصرية المختلفة مما يساهم فى ترجيح هذه الكفة فى إقليم ما.

ونسبة السكان القبط فى الإحصاء الرسمى لعام ١٩٧٦ تبلغ ٦,٣١٪ من المجموع، ولا تزيد فى القاهرة عن ١٠,٢٪ من سكانها. وأكبر نسبة للأقباط فى محافظة أسيوط حيث لا تزيد عن ٢٠٪. ولدى من يتشككون فى صحة هذا الإحصاء الرسمى فلا تكاد تزيد النسبة عن ١٠٪ عن السكان إلا قليلا[٨٠]. فإن ظهر أن المصرية بوعائها الضيق لا تصلح سندا آمنا لصالح طائفى، فلا يبقى إلا القول بأن الوقاية آتية من الخارج. وهذا يصل بالموقف الطائفى إلى موقف « مارونى » لا يبدو أن وطنيا مصريا إلا ويتوقى عدم الوصول إليه، ويؤكد أن الطائفية تفضى فى مصر حتما إلى موقف معاد للحركة الوطنية عامة. وهى تصل بين هذا التيار وبين موقف الجنرال يعقوب أثناء الحملة الفرنسية على مصر. عندما جند فريقا وشكل منهم فيلقا يعاون الغزو الفرنسى

ضد أهل بلاده، وكانت خطيئته أنه لم يدرك أن أى احتلال أو نفوذ أجنبى وإن طال زائل، فلا ينبغى ربط المصائر به وفصم أواصر القربى والتآلف لمن عاشوا ويعيشون على أرضهم إلى ما شاء الله.

وقد رحل الجنرال يعقوب مع الفرنسيين. وهو لم يعد مصريا ولا صار فرنسيا، وقد مات فى السفينة بين الأرضين. ترك مصر ولم يصل إلى شاطئ آخر.

ويمكن الإشارة هنا إلى أنه يصعب على الطامعين فى مصر من بلاد « الحضارة المسيحية »، أن يتجاهلوا فى تعاملهم مع هذا البلد أن غالبيته من المسلمين، وأن هذه الغالبية تشارك فى الديانة شعوبا واسعة الانتشار فى آسيا وأفريقيا فى مناطق جد حيوية. وإذا كان كتيب « من وراء خط النار » المشار إليه فيما سبق، قد فطن بحق إلى أن أمريكا وإنجلترا لا يهمهما المسيح ذاته « فى سبيل تنفيذ مخططهما الاستعمارى »، فإن إيغار صدور المسلمين أمر لايبدو قريب الاحتمال من تلك الدول. وليس المجال مجال الإشارة إلى السياسة البريطانية فى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر وما التزمته من ضوابط فى هذا الشأن، سواء بالنسبة للتعيين فى بعض وظائف الحكومة، أو بالنسبة لحرجها الظاهرى أحيانا من مساعدة بعثات التبشير الغربية نفسها فى نشاطها بين المسلمين، والأمر الأول ضاق به صدر بعض من الأقباط، والثانى ضاقت به بعثات التبشير وقد يقف صنيعهم فى هذا الشأن عند حدود إثارة الفرقة لتنمو قوى الهدم والصراع بين المصريين بعضهم وبعض، مع الحرص ألا ينحسم الأمر لأى من أطراف الصراعات المصرية بنصر أو هزيمة. فليس للأقليات أن ترجو من المستعمرين دعما حقيقيا طويل المدى.

* * *

أما بالنسبةللطريق الثانى الذى يتجاذب الأقباط، ويرى أن « اضطهاد الأقباط كأقلية – مهما كان بسيطا ولينا »، مرتبط باضطهاد المصريين جميعا. فقد سبقت الإشارة فى الفصول السابقة إلى الحجم الحقيقى لما يعتبر تفرقة، حجم لا يبدو أنه وصل إلى ما يسمى « اضطهادا » ولا سمى كذلك إلا فى سياق إثارة مغالية. وقد ذكر الدكتور ميلاد حنا فى هذ المقال، أن الأقباط ينتشرون « انتشار الماء والهواء. . جنبا إلى جنب مع أشقائهم المسلمين فى كل مكان وموقع ... ويمثلون كل أنواع التعليم والثقافة. . يمثلون ثقلا معينا فى الطبقة المتوسطة وبين المثقفين، وهذا يعطى لتواجدهم وزنا اجتماعيا وسياسيا يفوق كثيرا وزنهم العددى ». وذكر عن وجودهم فى وظائف

الدولة، أنهم موجودون فى جميع الدرجات « وإن كانوا يشكون من أن نسبة من يحصل منهم على الوظائف العليا لا تتناسب مع عددهم فى جملة وظائف الدولة أو فى كل من هذه التخصصات على حدة »، وهذه العبارة تعنى أن مصدر الشكوى، لا يرد من التضييق عليهم فى هذه الوظائف بما لا يناسب عددهم من السكان، ولكنه يرد لديهم من أن عددهم فى الوظائف العليا يقل عن عددهم فى جملة الوظائف والتخصصات. ومن الجلى أنه يمكن الشكوى من استبعاد قبطى من الترقى إذا كان سبب الاستبعاد ديانته، ولكن فكرة تناسب عدد الأقباط فى الوظائف العليا مع عددهم فى جملة الوظائف أو التخصصات فكرة متناقضة، لأنه إما أن يكون المبدأ هو الترقية للأصلح مسلما كان أو مسيحيا، وهذا هو المرجو. أو أن يكون الأمر لدى طالبى مراعاة النسب العددية، متعلقا بنسبة عدد السكان عامة لا نسب المتخصصين أو غيرهم، وإلا تحولت التخصصات والوظائف إلى جاليات أو أقليات متعددة.

وفى هذا السياق يمكن إيراد حديث الأب متى المسكين عن « السكينة وعقدة الاضطهاد ». فذكر أن الشكوى من الاضطهاد صارت وباء يعم الناس بأديانهم وطبقاتهم ومهنهم، « كل هذه وغيرها من حركات الاضطهاد التى يموج بها العالم كله، إذا وقع المسيحى تحت نيرها، يستحيل طبعا أن ينسب ذلك إلى مسيحيته »، « يلزم أن نتبين أى نوع من الاضطهاد نحوز، لئلا تكون مجرد معاكسات، أو لئلا نكون مخدوعين نلقى اللوم على غيرنا، ونحن سبب اللوم وعلته. . . »، ثم ذكر أنواعا من الاضطهاد أساسها سوء الخلق أو القسوة أو غيرهما، مما يعتبر ظلما يثير الألم، ولكنه ليس اضطهادا، ومنه ما يعتبر معاكسات مصدرها التخلف الاجتماعى وعدم الثقافة، دون أن يتضمن عنصر الاضطهاد المبيت، « أما الحالات التى يحدث فيها الاضطهاد من أجل الدين، فهى التى تحدث بوحى التعصب المباشر وبسبب ضيق التفكير الدينى. . . » وهذا النوع من الاضطهاد الدينى، لا يحدث إلا فى حالتين، إذا كانت العقيدة الدينية تمثل إطارا محددا لشكل الدولة أو إذا كانت السلطة الكنسية هى التى تقوم بالاضطهاد ضد بعض المسيحيين (٨١). كما ذكر أن التعصب الدينى مصدره فقدان الحرية فى الإيمان أو فقدان المعرفة الصحيحة، أو الادعاء، وإن تدريس التعصب يكون بتلقين الشاب روح العزلة والانفصال والانكماش (٨٢).

ويذكر الدكتور ميلاد حنا « أن مشاكلهم (الأقباط) كأقلية تعتبر من أخف المشاكل فى المنطقة أو فى العالم، ومن ثم فإن إثارة النزعات والصراعات الدينية فى مصر، لا يمكن أن يتكرر على الطريقة اللبنانية، رغم محاولات عديدة لذلك، ولكن رغم ذلك فإن هناك بعض التفرد الذى ولد ويولد باستمرار إحساسهم كأقلية لها مشاكلها. . ».

وهذا الطريق الآخر الذى تجاذب الأقباط، يعى أثر السياسات الرجعية العالمية والمحلية فى إثارة التفرقة بين المسلمين والأقباط لضمان السيطرة، ويرى فى إسرائيل نوعا من الاستعمار الاستيطانى يستهدف السيطرة على المنطقة والمواطنين العرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية. ولكن لا يبدو أن هذا الوعى قد أوضح مدى ما يمكن أن يكون للإسلام من دور فى التصدى لهجمات الاستعمار، ولا مدى ما للفكر الدينى القبطى من دور كذلك. لذلك « فإن هذا التيار قد تبنى الأفكار العلمانية والابتعاد عن إقحام الدين فى شئون الدنيا والسياسة ».

ويبدو من ذلك، أن هذا التيار يلتقى مع سابقه فى شدة القلق والحذر من الإسلام، والرغبة فى استبعاده سياسيا. ومع تقدير أن شعار « العلمانية » يعنى استبعاد كل من الإسلام والمسيحية عن شئون السياسة، مما تبدو به العلمانية كأنها صيغة محايدة إزاء الديانتين، فالحاصل أن ما يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلى فقط. لأن المسيحية تبتعد كعقيدة عن شئون السياسة. والابتعاد عن السياسة لا ينتقض منها كعقيدة، بينما الإسلام على العكس يتصل بشئون الدنيا وينظم بمبادئه علاقاتها، وإبعاده عن ذلك مفقد له بعض جوهره، وإذ كانت نشأت العلمانية فى أوروبا ضد سلطان الكنيسة، فقد كانت ضد نشاط دنيوى للكنيسة يمثل نتوءا فى العقيدة نفسها.

وبهذا لم يكن من شأن العلمانية أن تصطدم لدى الكثير من دعاتها بأسس العقيدة الدينية المسيحية فى نظرهم، وذلك فى صراعها ضد البابوية، والفكر الدينى القبطى لم يكن فكر مؤسسة حاكمة قط، وقد بقى فيما يعتبر صفاءه المسيحى الأول، معطيًا ما لله لله وما لقيصر لقيصر. . ووفدت العلمانية مع ما وفد، فلم تنتقص من الفكر المسيحى المصرى شيئا، على عكس وضعها بالنسبة للفكر الإسلامى. وليس طريق بناء الجامعة القومية، صدع عقيدة الأغلبية ولا الأقلية من ذوى الدين، بل الطريق هو إيجاد صيغة المساواة والمشاركة فى تحرير الجماعة الواحدة ونهضتها، والعمل على بعث الأسس الحضارية التاريخية للجماعة. المطلوب هو الوحدة الوطنية وليس الضياع الواطنى.

والحق أن الحذر من الإسلام السياسى أو كراهيته، تيار مغترب وافد، وهو منتشر بين المتأثرين بالثقافات الغربية، وهم كثر من أبناء المدارس الحديثة والجامعات والمهنيين، وهو بذلك شائع بين المسلمين والأقباط. فليس المصدر الرئيسى للحذر منه أو كراهته هو اختلاف الدين، بقدر ما هو اختلاف الجذور الثقافية والتأثر بالفكر

الوافد وحضارته . وقد يكون لدى الأقباط سبب خاص يتعلق بهذا الحذر ، لأن الإسلام عنصر مميز للغالبية من دونهم .

وقد ذكر الدكتور ميلاد أن الأقباط تنفسوا الصعداء عندما اصطدم عبد الناصر بالإخوان المسلمين فى ١٩٥٤ « فشعروا بنوع من الأمان » . ولكنه يلاحظ أن « فترة حكم عبد الناصر لم تمثل أى تواجد للأقباط على الساحة السياسية فى المستوى القيادى » . وهذا يكشف عن أن ضرب التيار الإسلامى ليس مصدر الأمن للأقلية الدينية غير المسلمة ، إنما مصدر الأمن يتعلق بنظام الحكم أى بالديمقراطية وبإقرار مبادئ المساواة والمشاركة .

ومن جهة أخرى ، فإنه ينبغى الحذر من مقولة إن أمن القبطى وضمان وجوده السياسى والاجتماعى ، مرتبطان بإضعاف الإسلام أو بنفى إسلامية المسلم . لأن وضع المسألة على هذا النحو يفيد صراعا عقائديا ينبغى تحاشيه ، لما يرتب من أضرار سياسية واجتماعية ، ولعدم ضمان عواقبه . وإن المرحلة التاريخية المعيشة منذ غزت أوروبا بلادنا ، تفيد أن نفى إسلامية المسلم ، أى نفى انتماء المسلم الدينى والحضارى والتاريخى ، لن ينجح – إن نجح – إلا بتفريغ المسلم من تاريخه وحضارته وجميع مقوماته المميزة له ومن الشعور بالانتماء . وهذا لن يتأتى إلا باستمرار التدفق الثقافى والحضارى الغربى واكتساحه مقومات التميز القومى ، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية . وليحيل شعوب هذه المنطقة إلى نوع من القردة المهرة ، يتقنون بعضا من الصنائع بغير انتماء ولا هوية . هذه الموجة القمينة وحدها بنفى إسلامية المسلم ستنفى حتما وبالضرورة قبطية القبطى . وإذا كان المرام هو ضمان المساواة فى السيادة . لا المساواة فى العبودية للغير . وبقدر ما تكون المشاركة مشاركة فى التقرير ، لا مشاركة فى الانصياع .

يهاجر المهاجر من مصر سخطا على ما يعتبره عقبات فى وجه طموحه المالى أو المهنى أو كما لحقه فى المواطنة ، فهل يتمتع فى بلاد المهجر الغربية بحقوق المواطنة ، ولو بالقدر الذى تركه فى بلاده ، أم يتنازل عن مواطنته ويقبل أن يصير فردا فى جالية بمهجر . وهل يقدر على الحفاظ على هويته وعقيدته بعد أن انخلع من أرضه وقومه ، وانزرع فى أصص جاليات المهاجر ، وأن استبقى تميزه بما انطبعت عليه تربيته الأولى فى بيئته من طباع ، فهل يضمن استبقاء هذا الطابع المميز فى الجيل المنحدر منه فى ذراريه . والحال أن هجمة الحضارة الغربية تكتسح المقيمين فى ديارهم لم يبرحوها ، بله أن يتركوها . بله أن يستعصى عليها أولادهم أولاد المهاجر .

وإذا كانت الهجرة تنشئ مراكز بشرية فى الخارج ذات أثر وضغط لصالح المقيمين فى بلادهم، ألم يفقد المقيمون فى بلدهم، ألم يفقدوا عزوة المهاجرين العددية والفنية بوصفهم من أنجب أبنائهم ألن يفقدوها تماما بعد جيل واحد.

وبالمثل فإن الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة، التى تقتحم فى بلادنا الدور والرءوس، هل ستبقى للقبطى فى بلاده قبطية يطمئن إليها بضعف الإسلام، ألم تحفظ الكنيسة قبطيتها أربعة عشر قرنا. أسلم منها من أسلم ولكن بقيت الكنيسة وعقيدتها. ثم لما وفد الغزو الغربى، أتركهم وترك كنيستهم فى شأنها، أم رأوا طعنة الرمح فى الصدور، ورءوا طوائف كاثولوكية وبروتستنتية تقتطع منهم، ومحاولات للتسرب الفكرى إلى كنيستهم العتيقة، ومحاولات لصدعها، كل ذلك فى قرن واحد. وهل من ضمان ألا يتكرر هذا الصنيع، بعد أن كانت أوقفته حينا حركة الاستقلال الوطنى المصرى وبعد محاصرتها للنشاط التبشيرى، خاصة على عهد عبد الناصر.

وهل ثمة أمل أن تحفظ الكنيسة الغربية لكنيسة الشرق استقلالها وتميزها، هل استطاعت الكنيسة الغربية أن تحفظ مكانتها هى بين أهلها. ألم تفد إلينا فى ركاب أموال الغرب وسلاحه، وطلبتهما فيما تطلب كنيسة القبط هذه.

وفى المقابل، ألا نقرأ مع الدكتور وليم سليمان وصف المؤرخ القبطى ساويرس ابن المقفع لدخول عمرو بن العاص مصر، وكان بطريرك الأقباط بنيامين مختفيا من وطأة الاستبداد البيزنطى، يقول ساويرس « كتب (عمرو) إلى عمال مصر كتابا يقول فيه: الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصارى له العهد والأمان والسلامة من الله، فليحضر آمنا مطمئنا ويدبر حال بيعته وسياسة طائفته.. »، ثم يصف لقاء الرجلين « فلما رآه (عمرو) أكرمه. وقال لأصحابه إن فى جميع الكور التى ملكناها إلى الآن ما رأيت رجلا يشبه هذا.. ثم التفت عمرو إليه وقال له: جميع بيعك ورجالك اضبطهم ودبر أحوالهم.

ويعلق الدكتور وليم قائلا « كان هذا هو اللقاء الأول بين المسيحية والإسلام على أرض مصر. لم يكن سحقا. وما يعطيه قيمته التاريخية أنه يعقب قهرا كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحى مصر.. كان أساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر »[٨٣]. وإذا كان هذا هو اللقاء الأول للإسلام الفاتح بمسيحية أقباط مصر.. فكيف به مع معايشة دامت أربعة عشر قرنا، وفى نطاق رباط قومى وثيق.

* * *

بقيت نقطة تتعلق بالشريعة الإسلامية. ويشيع بين الأقباط قلق شديد من هذه

النقطة . ووجه القلق أن الشريعة لا تسوى غير المسلمين بالمسلمين فى الحقوق والواجبات، أى فى المواطنة . وإن الشريعة بحسبانها إسلامية تعوق مشاركة غير المسلمين للمسلمين فى تقرير شئون بلادهم، وإن فى الشريعة أحكامًا قاسية تتعلق بالحدود. وإن أصحاب الدعوة للشريعة الإسلامية لا يظهر فى فكرهم ومسلكهم قبول الاجتهاد، بما يمكن من الاعتراف بما حاز غير المسلمين من حقوق المساواة التامة فى ظل الدولة القومية. ويغالى البعض متشبثا برفض النقاش أصلا فى مبدأ قبول الشريعة كقانون حاكم.

وإن المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية، يمثل واحدا من أهم ما تقوم عليه الدعوة لدى التيار الإسلامى، بل لعلها أهم مطالب هذا التيار مما يعتبره مبدأ وجوهرا، ومبررا لقيام دعوته. والتمسك بالتطبيق من جانب وبالرفض من جانب يمثل منطقة صدام حتمى، ومصدرا للصراع ولإثارة ردود الفعل الواعية وغير الواعية، وقد يثير العصبية والكراهية. بقدر ما يشيع لدى كل من الطرفين أن الطرف الآخر هو العقبة فى وجه وجوده وتحرره وتحقيق ذاته. مما يستنفر البغضاء والشحناء والتعصب.

وقد أصاب الأب متى المسكين فى قوله عن التعصب « لا علاج للتعصب إلا أن نزيد له المعرفة الصحيحة، لعله يبلغ إلى الحق الذى هو الله . . . . ».

وغاية القول فى هذا الموضوع فى هذه المناسبة، إبداء بعض من الملاحظات الأولية ترسم أساس وضع المسألة، وتريح ما يتقلص من عضلات الفكر فيها. وتنير لكل طرف وجه صاحبه، ويرى أن ليس فى يده سيف ولا خنجر، وإنما كتاب يؤمن به ويستمد منه - فيما يستمد - موقفه الإنسانى الحميم، وقدرته على المودة والرحم، وعلى مكافحة الأعداء، ثم يتحاور الناس على اطمئنان من بعضهم البعض. وعلى غير جفوة.

وبالنسبة للحذر من الشريعة الإسلامية على أساس عدم المساواة وعدم الاجتهاد فقد سبق بيان هذا الأمر فيما سلف. فى صدد بيان الموقف الفكرى للتيار الإسلامى من الجامعة السياسية ومن حقوق المواطنة. . وفى البداية ينبغى تقرير أن من حق المواطن أن يطلب المساواة، ومن الواجب أن يجاب. وهذه النقطة ليست نقطة خلاف بين الأقباط والمسلمين، ولكنها نقطة حوار وجدل بين التيار القومى عامة والتيار الدينى السياسى، وعلى هذه الأرض الفسيحة تجد الحل. وموضوع الاجتهاد موضوع عام لا ينفرد الأقباط بوضع خاص فيه. وموضوع ضمان المشاركة موضوع

يتفرع من مبدأ المساواة ويحل فى إطاره، ولا وجه لتكرار ما سبقت الإشارة إليه فيما سبق.

وبالنسبة للموقف الطائفى الذى يغالى فى رفض الشريعة الإسلامية، أو رفض أى اتجاه يتعلق بالسياسات الدولية أو القومية أو الداخلية، ويصدر فى رفضه أو فى دعوته عما يتوهمه صالحا متميزا للجماعة الطائفية الضيقة. فإن هذا الموقف أيضا سبقت مناقشته، بما لا وجه معه للتكرار. والدعوة الطائفية لا تقابل إلا بحق الأغلبية فى التقرير، وأية دعوة تتقلص فى إطار مصلحة خاصة وتحدد نظراتها للأمور والأشياء فى إطار ما تريد تثبيته من الشعور بكيان خاص لجماعة خاصة، أية دعوة كهذه يجب فرض المصلحة العامة والنظرة العامة عليها، مع ضمان المساواة والمشاركة اللذين يتصلان بمبدأ الجامعة الوطنية ويرتبطان به، وينفيان أساس قيام الدعوة الطائفية.

وهنا يتعين الإشارة إلى أمرين أساسيين، إن مواطنا لا يضمن لمواطن آخر إلا حقه فى المساواة والمشاركة، وأى مواطن لا يملك لأخية إلا ضمان هذا الحق، وأى مواطن لا يحق له أن يطلب أكثر من المساواة والمشاركة، وذلك ما دمنا على هذا المستوى من الحوار الخاص بالجامعة السياسية، أما ما دون ذلك من أمور تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد والسياسات، فهى أمر شائع بين المواطنين جميعا يختلفون فيها ويتفقون وفقا للمواقف السياسية والاجتماعية الشائعة بينهم.

والأمر الثانى أن رفض الشريعة الإسلامية، لا يجرى هنا ترجيحا لنظام قانونى أكثر اتصالا بالبيئة وأكثر ارتباطا بتاريخ الشعب وتراثه، ولكنه يجرى ترجيحا لنظام قانونى لاتينى وفد وتقرر، وكان غريبا عن نظام المعاملات المعمول بها، ولا وجه مع تقرير المساواة ومع افتراض الملاءمة، لا وجه لترجيح نظام وافد على نظام موروث، لمجرد أن الأقلية الدينية تأبى ذلك على الأغلبية الدينية.

أما بالنسبة لرفض الشريعة على أساس أنها مستمدة من أحكام دين غير دينهم، فقد كان يكون لهذه الحجة وجه، لدى من يقول بها، لو أن للكنيسة نظاما قانونيا للمعاملات يوازى نظام الشريعة أو يتضمن ما يخالفه. ولكن الحادث وفق ما يراه رجال الدين المسيحى ومثقفو القبط، أنه لا يوجد هذا النظام. يذكر الأب متى المسكين أن المسيح لم يهتم أبدا بتشريع قوانين مدنية و« ولم يجمع قط ولم يخلط أبدا بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر، وقد رفض ملك الأرض، وإن محاولة الكنيسة الاهتمام بالأمور الزمنية باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا على الأرض ».

وذكر أن التاريخ يشهد أنه كلما نزعت الكنيسة إلى السلطان الزمنى « وزاغت وراء

أموال الأغنياء وارتمت وراء أصحاب النفوذ وحاولت محاولات جدية وعنيفة للجمع بين السلطان الدينى والسلطان الزمنى، ودأبت على المطالبة بحقوق عنصرية وطائفية، فشلت المسيحية فى تأدية رسالتها، ودب فيها الخصام والنزاع والوهن. وبقدر ما كانت الكنيسة تستمد قوتها من الملوك بقدر ما كانت تفقد قوتها الروحية، وبقدر ما كانت تتخلص من أعدائها بقوة السيف بقدر ما كان يتسلط السيف عليها (٨٤).

ويذكر الدكتور وليم سليمان فى تقديمه وتعليقه على كتاب «الدسقولية» أى تعاليم الرسل، «وأول كل شىء تلتزم الدسقولية بالمنهج المسيحى الذى يمتنع عن سن تنظيم وضعى للمجتمع، تقوم على تنفيذه سلطة زمنية، إنها تجعل السلطان المسيحى فى المجتمع مؤسسا على الحب والخدمة وتقديم النموذج. . »، «وفى كل هذا تحفظ السقولية للكنيسة طابعها الروحى. تعطى ما لقيصر لقيصر وما لله . . . » (٨٥). كما ذكر فى دراسته القيمة عن الحوار بين الأديان أن الأنبا أثناسيوس خاطب الإمبراطور قائلا «ليس مسموحا لنا أن نمارس حكما أرضيا وليس لك أن تقوم بعمل كنسى».

ويذكر ألبر لحام «ليس فى الإنجيل تعليم سياسى أو معالجة مباشرة للقضايا السياسية. إن السيد المسيح. . خيب آمال الذين كانوا ينتظرون مسيحا قوميا ينشئ ملكا سياسيا لله. فهو لم يحاول أن يؤسس دولة، ولا حاول إعطاء الدولة القائمة نظاما، ثم إن الإنجيل ليس مجموعة من الشرائع والقوانين تحدد دقائق العلاقات الخاصة والعامة. . » (٨٧).

إن الكنيسة القبطية، لم تكن فى تاريخها كنيسة حكم قط. ومكنها ذلك من الحفاظ على النبع الصافى للفكر المسيحى كما تتصوره فى هذا الشأن.

ولعل الكتاب المشهور الوحيد فى التراث الكنسى المصرى، الذى تضمن أحكاما تتعلق بالمعاملات، هو كتاب القوانين الذى ألفه الشيخ الصفى أبى الفضائل بن العسال فى القرن الثالث عشر الميلادى، والمعروف باسم المجموع الصفوى. وقد تضمن جزأين، أولهما من اثنين وعشرين بابا عن الأحكام الكنسية أى العبادات، وثانيهما من تسعة وعشرين بابا عن الأحوال الشخصية والمعاملات.

وقد صرح فى مقدمة الكتاب أن القصد من إيراده هو تسهيل «الحكم على الحكام»، وأن كل الطوائف لديهم مصنفات فى هذا المجال. ثم ذكر المبدأ المسيحى الأساسى «ولما كان القصد الأهم بإرسال الرسل هو التبشير فقط، كما قال بولس الرسول، والتبشير مقصور على الإيمان ووصايا الحياة الدائمة، وترك المبشرون تفضيل الأمور السياسية فى الأقاليم لروسائها، لأن من يدعو الناس إلى ترك القنية

بالكمال لا يضع لهم قوانين مفصلة فى أحكام المقارضات والمشاركات . . وما ينهاهم عن محبة العالم وما فيه لا يقرر لهم معاملاته . . » . ثم أورد مأخذ أحكامه كلها ، وهى فى الغالب تتعلق بالجزء الأول من الكتاب الخاص بالعبادات ، وبعضها مشكوك فى صحته حسبما علق ناشر الكتاب وشارحه جرجس فيلوثاوس عوض ، إذ ذكر أن بعض القوانين دخيل .

وذكر ابن العسال عن مأخذ أحكام المعاملات أن غالبه مأخوذ عن قوانين الملوك وبعضه من أحكام التوراة [٨٨] . وأكد فى الباب الرابع والأربعين المبدأ المسيحى عن الفصل بين ما لله وما لقيصر .

والملاحظ من مطالعة الكتاب ، تأثر المؤلف الواضح بالفقه الإسلامى ومناهج فقهائه ، واستخدامه مصطلحاتهم ذاتها فى سياق حديثه ، مثل الإجماع والقياس ، والفرض والندب . وهو فى الفصل الثالث والأربعين يتكلم عن الحاكم بمعنى رئيس الكهنوت ، فأورد فى وجوب إقامته وشروط نصبه وتقسيم أنواع ولايته ما يظهر تأثرا بما تورده كتب الفقه الإسلامى عن « الأحكام السلطانية » وعن الولايات .

ومما ذكر فى الفصل الواحد والخمسين ، ما يمكن للرئيس (البطريك) أن يزيد وينقص فيه حسبما يراه من المصلحة فى زمانه ، فأورد من الأصول فى هذا الشأن ما يظهر تأثرا بما صاغه أصول الفقه الإسلامى عن دلالات النص ومصادره وشروط الاجتهاد . ولعل الأمر يحتاج إلى فضل بحث يدقق فى تفصيل أحكام المعاملات فى ضوء ما كان سائدا فى مصر وقتها من نظام قانونى .

ومن الجدير بالذكر أنه فى أبواب القصاص ، من الباب السابع والأربعين حتى الخمسين ، أورد ابن العسال مجموعة من العقوبات ، منها أن الزنا بقريبه يستوجب عقوبة السيف ، واغتصاب الجارية أو الزنا بمن لم تبلغ ثلاث عشرة سنة أو مخطوبة الغير ، أى من ذلك يستوجب قطع أنف الزانى فضلا عن التعويض . ومن يخطف امرأة بسلاح يعاقب بالسيف ، ومن يعاونه يقطع أنفه .

ومن العقوبات الضرب والنفى . وبالنسبة للسرقة . فمن عقوباتها الضرب وحلق الشعر والنفى مع التعويض (أى الغرامة) .

ومن يسرق بعصابة تقطع يده وأيدى معاونيه ، وتقطع اليد أيضا فى سرقة البهائم من معسكر وفى السرقة على دفعات (أى حالة التكرار) وفى تزييف العملة . ومن ألقى نارا فى مدينة أو قرية يحرق . وإثارة الشغب بعد سابقة الإنذار ، تستوجب الضرب وحلق الشعر والتخليد فى النفى .

ومن ذلك يبين أن الكتاب القبطى شبه الوحيد الذى تكلم عن المعاملات والجرائم، قد وضع من العقوبات بصرف النظر عن تصنيف الجرائم - ما يصل إلى الضرب وقطع اليد وقطع الأنف، ومبدأ العقاب بالإيذاء البدنى قائم فيه. وأيسر دلالات ذلك أن الإيمان المسيحى لا يرفض هذا النوع من العقاب. ومن ثم لا وجه للنعى على الشريعة الإسلامية فيما أوردته عن الحدود، لا وجه لهذا النعى نعيا مبناه مسيحية المسيحى أو يهودية اليهودى، وبذلك فإن الجدل حول العقاب البدنى، لا ينبغى أن يثور على أساس من ديانة غير المسلم، ولا يختص به مسيحى لوصف دينى يتصف به، ولا يحتج بقبطيته قبطى فى مواجهة الحدود أو مبدأ العقاب البدنى.

* * *

وإذ ظهر مما سبق أن المسيحية لا تضع نظاما قانونيا للمعاملات ولا للعقوبات. ومن ثم فهى لا تتضمن فى هذا الشأن نظاما يوازى أيا من الأنظمة القانونية أو يعارضه. وإذا كان موقف الكنيسة القبطية وفكرها الدينى أظهرا فى إيضاح هذه الدلالة. وإذا كانت الشريعة الإسلامية لها مصدر دينى بالنسبة للمسلمين، وجرت أحكام فقهها فى التطبيق زهاء ثلاثة عشر قرنا. وإذا كانت حسب استقرار أحكامها، يمكن أن تمثل لغير المسلم نظاما قانونيا تفاعل مع الواقع واتصل بالحياة المعيشية، واجتهد المجتهدون فى تأصيله وبلورته وصياغته على قدر من الدقة والمرونة، وراعى الفقه الإسلامى فى مراحل ازدهاره ظروف الزمان والمكان، ومع تقدير تجدد الاجتهاد فيه وتفتحه على العادات والأعراف قديما، وإمكان ذلك حديثا. إن كان كذلك فلا يظهر وجه لامتناع غير المسلم عنه بسبب دينى، ما دام يكفل له حقه فى المساواة والمشاركة. ولا يظهر وجه لعدم الأخذ به بحسبان شأنه لديه كشأن الفقه الوضعى. بل لعله يكون إليه أقرب لأنه يشكل جزءاً من تاريخه القومى، مصريا كان هذا التاريخ أو عربيا، ولعله يطمئن إلى ما كان استطاع هذا الفقه أن يستوحيه من العادات والأعراف، فى كل ما كان انتشر فيه من الأمصار.

وينقل الدكتور لويس عوض عن الجبرتى، أن بونابرت فى مصر عرض على المصريين نظاما للتوريث مأخوذا عن القانون الفرنسى، فعارضه أعضاء الديوان بالإجماع «بمن فيهم الأقباط ونصارى الشوام الذين قالوا: المسلمون يقسمون لنا» (٨٩).

وذكر بيولا كازيللى، رجل القانون الإيطالى الذى كان مستشارا لوزارة العدل ورئيسا للجنة قضايا الحكومة زمنا طويلا فى مصر، «يجب على مصر أن تستمد

قانونها من الشريعة الإسلامية فهى أكثر اتفاقا من غيرها مع روح البلد القانونية » (٩٠).
والمؤتمرات الدولية تعترف بالشرعية الإسلامية كمصدر من مصادر القانون المقارن، وهى القوانين الفرنسية (اللاتينية) والإنجليزية (السكسونية) والألمانية (الجرمانية) والشريعة الإسلامية.

أما عن موقف رجال الفقه الوضعى المصرى المحدثين من الشريعة الإسلامية، وعن نظرهم إليها لا من حيث المصدر الدينى، ولكن من حيث المستوى الفنى لها كنظام قانونى، ومن حيث وظيفتها القومية والاجتماعية، فإن ذلك يتراءى فيما كتبه الدكتور عبد الرزاق السنهورى. ذكر فى ١٩٣٤ فى مقدمة كتابة الضخم عن « نظرية العقد »، « علينا أولا أن نمصر الفقه، فنجعله فقها مصريا خالصا، نرى فيه طابع قوميتنا.. ففقهنا حتى اليوم لايزال هو أيضا، يحتله الأجنبى. والاحتلال هنا فرنسى. وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا أقل عنتا من أى احتلال آخر »، ثم ذكر « إنى لم أغفل إلى جانب ذلك الشريعة الإسلامية، يلتقى عندها الشرق والإسلام... حتى ليمتزجا ويصيرا شيئًا واحدًا. هذه هى الشريعة الإسلامية. لو وطئت أكنافها وعبدت سبلها، لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفخ روح الاستقلال فى فقهنا وفى قضائنا وفى تشريعنا » (٩١).

ثم كتب فى مجلة القانون والاقتصاد « واستبقاء تشريعنا بقدر الإمكان من وحى الشريعة الإسلامية، عمل يتفق مع تقاليدنا القومية، ويستقيم مع النظر القانونى الصحيح، من أن القانون لا يخلق خلقا بل ينمو ويتطور حاضره بماضيه ». « إن الشريعة الإسلامية بحالتها الموجودة من غير تجديد فيها صالحة لأن تكون مصدراً للتقنين ». ولما رأس اللجنة التى أعدت مشروع القانون العراقى فى ١٩٥١، دعا إلى قانون عربى موحد أساسه الفقه الإسلامى (٩٢).

وفى ١٩٣٦، أعد الدكتور شفيق شحاتة، وهو قبطى وكان أستاذا جليلا فى القانون المدنى، أعد رسالة الدكتوراه عن النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الإسلامية، وكتب فيها يقول « على أن بالشريعة الإسلامية كنوزا من الأفكار والآراء والتصورات القانونية، فإذا نحن أردنا الانتفاع بها، يتحتم علينا أولا الوصول إلى القواعد العامة التى تحكمها جميعًا... »، « ثم إن الفقه الإسلامى قام وترعرع فى مدى أجيال عديدة، وساد فى مختلف الأقطار التى جمعتها المدنية العربية، تلك المدنية التى تركت آثارا خالدة فى جميع مناحى العلوم والفنون، فليس غريبا إذا أن يكون أثرها كذلك فى ناحية التفكير القانونى. وفى الواقع قد ظهر هذا التفكير فى أبهى صوره،

ولا تزال آثار هذا التفكير من أنفس ما يدخر الشرق من التراث العلمى »، « فمن العقوق أن يهمل هذا التراث . . عسى أن يكون الاهتمام بالآثار القانونية لفقهاء المسلمين على هذا الوجه . فاتحة عصر إحياء لتشريع لا يمكن أن يكون غيره ملائما مثله فى بلاد كانت مهدا له ومرتعا » .

وأكد أن محاولات الغربيين قد فشلت - قديما وحديثا - فى إثبات أن الشريعة الإسلامية مستمدة من القانون الرومانى ، وأن الأساتذة الغربيين أنفسهم لم يقتنعوا بهذه المحاولات [٩٣] .

وللدكتور سليمان مرقص دراسة عن فضل بعض نظم الشريعة الإسلامية على ما يقابلها من نظم القوانين الحديثة [٩٤] . وفى ١٩٦٠ كتب الدكتور شفيق شحاتة « البلاد العربية فى إبان حضارتها ، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها ، يتمثل فى الشريعة الإسلامية . والشريعة الإسلامية ظلت مطبقة تطبيقًا شاملاً لمختلف نواحى الحياة العربية ، وذلك على مدى قرون طويلة . فإذا أردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية إلى مقوماتها الأصيلة ، تعين علينا الرجوع إلى هذا الينبوع ، لتغترف منه أنظمة تتسق وحاجات العصر » [٩٥] .



للدكتور أنور عبد الملك دراسات واجتهادات جد قيمة فى هذه النقطة . أى صلة التراث الإسلامى بالتميز القومى لمصر والعرب . ولغيره خطوات فى هذا الطريق . وهم ليسوا من التيار الإسلامى السياسى المعروف . سئل أنور عبد الملك فى حديث له ، عن شعار العلمانية الذى يدعو له البعض كعلاج للتخلص من الطائفية ، وسئل عما قد يفضى إليه هذا العلاج من نفى للتراث والهروب من الشخصية الحضارية ، فأجاب « وضع المسألة ليس هو : العلمانية أو المجتمع الدينى وإنما هو بدقة : المجتمع الطائفى أم المجتمع القومى الموحد . والمجتمع القومى الموحد يستطيع أن يختار لنفسه المنهج الدينى أو المنهج العلمانى . . وإذا كان مفهوم بعض الاتجاهات العلمانية هو التنكر للتراث الروحى لشخصيتنا الحضارية ، فعندئذ يجب اعتباره كدرع واق لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية الخارجية على حركتنا الوطنية . . . . »، وذكر أن الهدف هو تمكين الحضارتين الإسلامية والعربية من الوجود على قدم المساواة فى تشكيل وجه العلاقة ، وأن « غيرنا من الدويلات يستطيع أن يكتفى بعلم هنا وهناك على سارية المنظمات الدولية ، لكن أعلام القطاعات المتقدمة فى العالم العربى ، إن لم ترفرف فى الصف الأول من التحرك الحضارى فى عالمنا اليوم ، فهى كأن لم تكن .

هذا هو سر التركيز الاستعمارى المتصل ضد حركة النهضة والثورة فى العالم العربى» . إن الإسلام فى أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل وإطار حضارى لتعبئة الجماهير الشعبية فى معركة التحرر والسيادة . . »[٩٦] . وكتب إن أول ما يحتاجه تحقيق النهضة العربية « ضرب السراب الثقافى ، أى القضاء على ذلك الوهم المتأصل فى عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب ، والزاعم أن لا جودة إلا فى الغرب ، ولا تطور إلا يسير فى دروب الغرب . . . » وهؤلاء يقفون ضد بعث الإسلام السياسى « وهم فى الواقع عملاء حضاريون للغرب . . »[٩٧] .

ويذكر الأستاذ منح الصلح عن الإسلام وحركة التحرر العربية ، أن الجماهير تعيش فى إسلاميتها درجة من الصدق مع الأهداف العربية ودرجة من الاستعداد للعطاء ، قد تكون أعلى مما يعيشه بعض أصحاب المبادىء القومية « فليس مضمون الإسلامية الجماهيرية من حيث الجوهر إلا نفس مضمون حركة التحرر العربى . . ليست مهمة تعريب الجماهير ، بمعنى السعى الجاد لإخراجها من إسلاميتها . . إلا مهمة مصطنعة يتوهمها المثقفون المترددون فى طريق الثورة ، إما لكره دفين فى نفوسهم للثورة نفسها ، وإما لتأثرهم بثقافة الاستعمار » .

وذكر أن فكرة الأحلاف الإسلامية التى دعت إليها الرجعية العربية والاستعمار فى وقت ما ، لم تكن تآمرا على القومية فقط ، بل كانت تآمرا على الإسلام . يسلبه دوره الحقيقى « كقوة ثورة دفاعية للمنطقة وللشخصية القومية » . وإن صمود الشعوب ضد هذه الأحلاف حمى القومية وحمى الإسلام ، « إن الإسلام يدفع بالضرورة باتجاه فلسطين » ، وفلسطين هى محك الصدق فى الاتجاه الإسلامى[٩٨] . ويذكر الأستاذ محمود حداد ، أنه إذا كان الاستعمار قد استخدم الرابطة الإسلامية أحيانا ضد الاتجاه القومى أو الاتجاه التقدمى ، فقد استخدم كلا من الرابطة القومية أو الاتجاه القومى أو الاتجاه التقدمى أحيانا أخرى ، وإنه ينتقل فى استعمال كل من هذه الزوايا الثلاث ليضرب أو يضعف الزاويتين الأخريين ، « إن العداء للإسلام هو عداء للتراث وللشخصية الحضارية العربية وللجماهير الوطنية التى فى كنفها تولد الثورة »[٩٩] .

وما يتعين ملاحظته فى هذا السياق ، أن التيار الإسلامى اثبتت السنون امتداد جذوره ورسوخ بنائه ، لا يمارى فى ذلك ناظر جاد . ولم يفلح معه كل البطش وإجراءات التصفية الشاملة القاسية . ومثل هذا الرسوخ والتجدد يفرض على الناظر الجاد إدراك أن ثمة وظيفة مهمة يؤديها . ومن جهة ثانية فهو قوة وطنية قادرة على البذل

والعطاء فى مواجهة مشاكل كثيفة محدقة، وفى مواجهة غزوات عديدة متحققة، فى كل من مجالات السياسة والاقتصاد والفكر.

ومن جهة أخرى فإن العنصر الذى يثيره فى النفوس والضمائر، قادر على زرع الانتماء وإنكار الذات، فى ظروف يبدو فيها أخطر ما يواجه الرجال، هو ما اعترى انتماءهم الوطنى والقومى والحضارى والفكرى، ما اعترى ذلك من خلل وخفوت، وما اعترى توجهاتهم من شعور بالضياع ومن الهرولة وراء الحسيات. وقد مضت سنوات طويلة أدهشتنا فيها طريقة الحياة الغربية، اندهاش المهزوم المقلد بغير وعى، وتنكرنا لكل ما فى ماضينا، وصار الماضى متروكا مهانا، واستوعب المستقبل فى نماذج الحضارة الغربية. صار الماضى بكل شخوصه ورموزه مجالات للهزء والسخرية، يفترس نهشا بالأنياب والأظلاف، فعل الكلاب بالجيف. ومع هذا الهدم الغليظ، ومع أيلولة التوجه إلى الغرب بغير تحفظ، ضعف الشعور بالانتماء الحضارى، وعم الشعور بالتبعية والتقليد. صارت الحقيقة لا فى حضارة الغرب فقط، ولكن فى شخوص هذه الحضارة ورموزها فى أى مظهر من مظاهرها وضعف الباعث على الإصلاح، لم يعد للمرء حاجة فى أن يصلح بيته، ما دام يجد نماذج جاهزة تأتيه، ولم يعد بالبعض حاجة حتى إلى أن يبنى لنفسه من هذه النماذج الجاهزة، ما دام يستطيع الهجرة والسكن هناك فى المهجر. لم يعد المتعلم مدركا للوظيفة الاجتماعية لعلمه، وهى أن ينقله إلى قومه. بات حسبه أن يكون علمه مصدر دخل ينتج له التمتع بنماذج الاستهلاك الغربية، وصار أنبل طموح علمى له أن تعترف مؤسسات الغرب العلمية بتميزه.

إن المحارب إن افتقد الباعث المعنوى للقتال، إن افتقد معنى الجهاد أو الكفاح، صار مرتزقا، يقاتل لإشباع حسياته. وكذلك الحال بالنسبة لأى مهنى أو عامل، إن افتقد معنى كون عمله رسالة يؤديها فى نطاق انتماء ما، صار مرتزقا أيا كانت ملكاته وكفاياته حتى التعليم صار من أهم أهدافه لا بناء الوطن وتقويم الجماعة ودفع المضار عنها، بل صار هدفه إعداد الفرد بمجموعة من الملكات تمكنه من العمل فى أى مكان، أى تمكنه من الهجرة أى خدمة الآخرين من أية جماعة. وصارت مؤسساتنا بذلك أشبه بمزارع تربية الخيول، تربى للتصدير وفقا لحاجات السوق العالمى. وصار مثل النجاح الذى يقدم للناشئة من أبنائنا، لا من بنى حجرا فى بلده، ولكن من تركه وتميز بعمله أو خبرته فى مؤسسات المهاجر. وصار معنى العزة الوطنية لا أن نبنى على هذا التراب مجتمعا وحضارة، ولكن أن يزيد الطلب على كفاياتنا بالخارج. صار الشاطئ الآخر، شاطئ الغربة هو الأمل والحلم، وما فى شاطئنا إما قديم مهجور

منبوذ ممقوت مهان، وإما جديد ينشأ تقليدا لما لدى الآخرين، وإذا كان التقليد هو الغاية والهدف، فلما لا يذهب الإنسان إلى الأصل ويترك الخرائب والتقليد.

وعم الشعور بذلك حتى بات الكثيرون يقيسون القضايا الكبرى، عن التحرر والاستقلال والنصر والهزيمة، يقيسون كل ذلك بحجم العائد المادى المشبع لحاجات الفرد، وفقا لنماذج الاستهلاك الغربية. فكرة الوطن أو الاستقلال أو غيرهما، تتوارى على الألسن خجلا، وتتبجح القيمة المادية المبتذلة للعائد الحسى السريع. والحضارة لم تعد نمطا من العلاقات والعدالة والعزة. وبناء الجيش مثلا الذى كان مطلبا عزيزا على المصريين فى كل انتفاضاتهم الثورية، بحسبانه درع التحرر والاستقلال، صار البعض لا يطلب إصلاحه أو تقويته، ولكن يطلب تصفيته، توفيرا لنفقته وصرفا لها فى إشباع الحاجيات. الوطن، الاستقلال، الجيش، التحرر، النهضة، كلها توزن بهذا الميزان، « واكليباه ما كنت أحسب انك تباع، ليشرب القوم بثمنك لبنا ».

أقول، لا يضمن أحد لأحد فى هذا البلد شيئا، إلا حقه فى المساواة السياسية والاجتماعية، وإلا حقه فى المشاركة وإلا المودة والرحم. أما حجم الإشباع الحسى للحاجيات أو الترفيات، ونوع نماذج العيش والحياة ونظم الحكم نفسها، فلا ضمان، والطريق شاق وطويل، وكل ما وراء المساواة والمشاركة لا يملك أحد أن يضمنه لأخيه ولا لنفسه، وليس من عاصم الإنتماء وانكار الذات إلا كيف يتأتى ذلك بغير إسلامية المسلم وقبطية القبطى معا. يتوحدان مندمجين فى وطن واحد على أرض واحدة.

إن المساواة تعنى الاتحاد، وهى تتضمن المشاركة. وهما من أوضاع المواطنة. وتقرير المساواة حل دستورى، وهى فى الوقت نفسه تحتاج إلى نشاط فكرى على أسس وطنية وقومية جامعة فى إطار الأهداف العليا للمجتمع، فى تصديه لأعدائه وفى تحقيقه لنهضته. فضلا عن إحياء العلاقات التاريخية الصحية بين ذوى الأديان فى إطار المواطنة. والتاريخ القبطى يمثل حقبة من التاريخ المصرى الطويل القديم. وقد سبق العصر القبطى العصر الإسلامى، فلا يوجد ما يتنافى مع الإسلام فى تقرير بطولات هذا العصر، وما كان فيه من رجال عظام مثل أثناسيوس، ومن حركات شعبية مجيدة هى مصدر فخار واعتزاز لمصر والمصريين.

ونحن فى هذا كله لا نبنى شيئا جديدا ولا ننشئ من العدم، إنما نكمل بناء قائما، ونسير على أسس خطها أسلاف لنا من قبل، وفى طريق عبدوه قبلنا. وليس إلا أن

تجرى الممارسة قدما على منوالها. وجريان تحقيق الفكرة يغذيها ويسقيها ويحفظها من الضمور، وهى بذلك تنعش التطبيق وتؤازره. ونذكر قول الشيخ البنا أن الإسلام « أكسب هذه الوحدة صفة القداسة الدينية، بعد أن كانت تستمد قوتها من نص مدنى فقط ». وعلى الغالبية مراعاة هذا الجامع. كما أن على الأقلية الدينية مراعاة ما فى الحضارة الإسلامية العربية من معنى يتعلق بقوميتهم، بمثل ما يرحب المسلمون بالتاريخ القبطى وما فيه من مجد وعزة. وعليهم مراعاة هذا الجامع أيضا وألا يسمحوا لأفراد بتجاوز إطار الصالح العام للجماعة كلها.

لم تبن وحدة مصر فى ١٩١٩ بنفى الهلال أو الصليب. بل كان رمزها احتضان الهلال للصليب، كرمزين لاحتضان الغالبية الدينية للأقلية. ونحن لا نبحث عن صيغة فناء ولكن عن صيغة وجود. وجود حى قوى. وحسبنا على هذه البسيطة، المساواة والمشاركة فى الوطن، والتواد والتحاب فى العيش. والتزاور فى الدور، والتجاور فى القبور.

تم بحمد الله رب العالمين،،،

المراجع

(١) بين الدعوة القومية والرابطة الإسلامية، أبو الأعلى الماودودى، مطبعة دار الأنصار بالقاهرة، ص ١ - ١٦ .

(٢) حتمية الحل الإسلامى، الدكتور يوسف القرضاوى، الجزء الأول، الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٣) حتمية الحل الإسلامى، المرجع السابق ص ٥٩ .

(٤) حتمية الحل الإسلامى، المرجع السابق ص ١٣٨ .

(٥) حتمية الحل الإسلامى، المرجع السابق ص ٩٠ - ٩١ .

(٦) حتمية الحل الإسلامى، المرجع السابقة ص١٦٧ - ١٦٨ .

(٧) حتمية الحل الإسلامى الدكتور يوسف القرضاوى، الجزء الثانى، الحل الإسلامى فريضة وضرورة ص ٢٩ - ١٦٢ - ١٦٣ .

(٨) من هنا نعلم، الشيخ محمد الغزالى، الطبعة الثالثة ١٩٥٠، ص ٥٣ - ٥٥ .

(٩) من هنا نعلم، المرجع السابق، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(١٠) من هنا نعلم، المرجع السابق، ص ٤٩ - ٥٠ .

(١١) حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربى، الشيخ محمد الغزالى، الطبعة الثالثة ١٩٧٧، ص ٨ - ١٢ .

(١٢) حقيقة القومية العربية. . المرجع السابق، ص ١٧ - ٢٣ .

(١٣) حتمية الحل الإسلامى. . المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٦١ .

(١٤) مذكرات السلطان عبد الحميد، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبد الحميد، القاهرة ١٩٧٨، ص ٥٨ - ٦٦ .

(١٥) قلب آخر لأجل الزعيم، حسن عشماوى، ص ١٢٥ - ١٢٧ .

(وهو كتاب لم يتح لى قراءته كاملا . وقد أرسل لى صديق هذا الفصل منه من الكويت مصورا) .

(١٦) حوار مع الأجيال، حسن دوح، دار الاعتصام ١٩٧٨، ص ٧ - ١٦ .

(١٧) حوار مع الأجيال، المرجع السابق، ص ٦٩ - ٧٠ .

(١٨) حوار مع الأجيال، المرجع السابق، ص ٢٦ - ٢٧، ٤٠ - ٤٣، ٥٣، ٦٠ - ٨١ - ٨٢ .

(١٩) من أين نبدأ (رد على كتاب من هنا نبدأ وكتاب من هنا نعلم) الشيخ عبد المتعال الصعيد من ٥٢، ٥٣، ١١٨ - ١١٩، ١٢٦ - ١٢٧ .

(٢٠) من أين نبدأ، المرجع السابق، ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٢١) حقيقة القومية العربية، المرجع السابق، ص ٥ - ١٤ . ويشير المؤلف الشيخ الغزالى فى الرأى الذى ينتقده، إلى كتاب د. على حسنى الخربوطلى «القومية العربية من الفجر إلى الظهر» وإلى د. عبد الرحمن البزاز، وإلى الأساتذة أحمد بهاء الدين ولطفى الخولى ود. محمد مندور وأنيس منصور .

(٢٤) محاضرات عن القومية العربية . . تاريخها وقوامها ومراميها . الأمير مصطفى الشهابى، معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٩ . ص ١٣، ٣٥، ٣٤٤، ٣٤٥ .

(٢٥) القومية العربية . . فكرتها . تطورها، نشأتها، الدكتور حازم زكى نسيبة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار بيروت للطباعة ١٩٥٩، ص ١٠٦ - ١٠٨ .

(٢٦) منهاج الفصل لدروس العوامل التاريخية فى بناء الأمة العربية على ما هى عليه الآن . الدكتور محمد شفيق غربال . معهد الدراسات العربية ١٩٦١ . ص١٤٦ .

(٢٧) الحركة السياسية فى مصر . . ١٩٤٥ - ١٩٥٢، طارق البشرى . الهيئة العامة للكتاب العربى ١٩٧٢، ص ٢٣٣-٢٥٣ .

(٢٨) القومية العربية دور التربية فى تحقيقها الدكتور يوسف خليل يوسف، دار الكاتب العربى ١٩٦٧ ص ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ .

(٢٩) القومية العربية . . ودور المرجع السابق، ص ٧١ - ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦ - ٧٧ .

(٣٠) القومية العربية . . فكرتها . . المرجع السابق ، ص ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ - ٤٧ .

(٣١) القومية العربية . . فكرتها . . المرجع السابقة ، ص ٨٢ .

(٣٢) القومية العربية . . فكرتها . . المرجع السابق ، ص ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٨ .

(٣٣) فى ظلال القرآن ، سيد قطب ، المجلد الثالث ، الطبعة الثامنة ١٩٧٩ ، ١٦٣٤ .

(٣٤) مقال « قبل تقنين أحكام الشريعة كأساس لتطبيقها » الدكتور محمد فتحى عثمان . مجلة المسلم المعاصر ، العدد الحادى عشر (يولية - سبمتبر ١٩٧٧) ، ص ٨٥ - ٨٧ .

(٣٥) مقال « قضايا الدستور والديمقراطية فى التفكير الإسلامى المعاصر » ، د . محمد فتحى عثمان ، مجلة المسلم المعاصر العدد السادس (إبريل - يونية ١٩٧٦) ، ص١٠٧ - ١١٣ .

(٣٦) التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام ، الشيخ محمد الغزالى ، ص ٤٠- ٤٢ ، ٧١ ، ٧٢ .

(٣٧) من هنا نعلم . . المرجع السابق ، ص ١١٨ - ١٢٠ .

(٣٨) التعصب والتسامح . . المرجع السابق ، ص ٤٨ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٧ .

(٣٩) من هنا نعلم . . المرجع السابق ، ص١٢١ - ١٢٣ - ١٢٧ - ١٣٣ .

(٤٠) معركة الإسلام والرأسمالية ، سيد قطب ، القاهرة ١٩٥١ الطبعة الأولى ، ص ١١٤ - ١١٨ .

(٤١) شبهات حول الإسلام ، محمد قطب ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١٧٦ - ١٨٢ .

(٤٢) غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى ، الدكتور يوسف القرضاوى ، القاهرة ١٩٧٧ . ص ٧ ، ٩ - ٢١ .

(٤٣) غير المسلمين . . المرجع السابق ، ص ٣٠ - ٤٣ - ٦٠ .

(٤٤) غير المسلمين . . المرجع السابق ، ص ٤٦ - ٥٢ .

(٤٥) حتمية الحل الإسلامى . . الجزء الثانى . . المرجع السابق ، ص ٧٨ .

(٤٦) غير المسلمين . . المرجع السابق ، ص٢٣ - ٢٤ .

(٤٧) من أين نبدأ . . المرجع السابق، ص ٧٦ - ٧٧ .

(٤٨) قلب آخر لأجل الزعيم . . مرجع سابق، ص ١٣١ - ١٣٣ .

(٤٩) أزمة الفكر السياسى فى العصر الحديث . . مظاهرها - أسبابها - علاجها . الدكتور عبد الحميد متولى الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، ص ٦٣ - ٧١ .

(٥٤) ماركسية القرن العشرين . روجيه جارودى ، ترجمة نزيه الحكيم ، دار الآداب بيروت ١٩٦٧ ، ٥٩ .

(٥٥) الأحكام السلطانية والولايات الدينية . تأليف أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى . راجعه الدكتور محمد فهمى السرجانى مدرس بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر . المكتبة التوفيقية بالقاهرة ١٩٧٨ . ص ٨ ، ١٦ ، ٢٢ .

(٥٦) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق، ص ٢٣ - ٢٨ .

(٥٧) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٥٨) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق، ص ٣١ - ٣٤ ، ٣٧ . . . الخ .

(٥٩) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٤ .

(٦٠) الأحكام السلطانية . . المرجع السابق، ص٧٨ - ٨١ .

(٦١) إسرائيل فى رأى المسيحية ، محاضرة ألقاها نيافة الأنبا شنودة أسقف التعليم بالكنسية القبطية الأرثوذكسية . بدار نقابة الصحفيين فى ٢٦ يونيه ١٩٦٦ . ص ١٤ ، ٢١ - ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٦ - ٤٧ - ٧٧ .

(٦٢) المسيحية وإسرائيل ، كلمة البابا شنودة فى نقابة الصحفيين يوم ٥ ديسمبر ١٩٧١ ، ص ٨ ، ١١ - ١٢ ، ٢١ - ٢٤ .

(٦٣) إسرائيل فى الميزان من منظار مسيحى ، الأنبا غريغوريوس ، نوفمبر ١٩٧٣ ، ص٤ ، ٧ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٢٩ .

(٦٤) الكنيسة ومزاعم إسرائيل السبعة . الكنيسة وحقوق شعب فلسطين . . الرد علي مزاعم إسرائيل السبعة ، الأنبا غريغوريوس أسقف عام الدراسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى ، القاهرة فى أكتوبر ١٩٧٣ (ونشرت فى صحيفة الأنوار البيروتية فى ١٣ تشرين الثانى ١٩٧٤) .

(٦٥) إسرائيل حقيقتها ومستقبلها، الأنبا يؤانس أسقف كرسى الغربية، محاضرة ألقاها فى ٢٢ أكتوبر ١٩٧٣، ص ٧ الخ، ٢٩.

(٦٦) الكنيسة ومزاعم إسرائيل . . المرجع السابق، ص ٢٨ - ٢٩.

(٦٧) الكنيسة فى رأى المسيحية . . المرجع السابق، ص ٨٢ - ٨٣.

(٦٨) وثائق للتاريخ . . الكنيسة وقضايا الوطن والدولة والشرق الأوسط، بقلم الأنبا غريغوريوس من منشرورات أسقفية الدرسات اللاهوتية العليا والثقافة القبطية والبحث العلمى، أكتوبر ١٩٧٠، ص ١٥ - ٢١.

(٦٩) وثائق للتاريخ . . المرجع السابق.

(٧٠) ما وراء خط النار . . القوى المعنوية والإلهامات المنبعثة من المعركة الأخيرة، بيت التكريس بحلوان، يوليه ١٩٦٧، ص ٥ - ٧ -١٢ - ١٦ - ٢٥.

(٧١) مقالات بين السياسة والدين، الأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار - برية شبهيت)، الطبعة الأولى ١٩٧٧، ص ٤١ - ٤٢، ٤٧.

(٧٢) مقال « موقع أقباط مصر على الساحة السياسية »، الدكتور ميلاد حنا، مجلة دراسات عربية البيروتية، نوفمبر ١٩٧٩.

(٧٣) مقال « موقع الشخصية المصرية من القومية العربية »، الأستاذ مريت بطرس غالى مجلة السياسة الدولية القاهرية العدد ٣٦، فى إبريل ١٩٦٤.

(٧٦) ALonely Minonty.p.129

(٧٧) A Lonety Minority. pp.172.

(٧٨) الطائفية والتعصب، الأب متى المسكين (دير القديس أنبا مقار - برية شيهيت)، فبراير ١٩٧٦، ص ٣ - ٦، ٧.

(٧٩) صحيفة الأخبار، مقال للأستاذ موسى صبرى، ١٣ إبريل ١٩٨٠.

(٨٠) يراجع مقال الدكتور ميلاد حنا السابق الإشارة إليه. وقد ذكر أن بعض الغلاة من القبط يقدر عدد أقباط مصر بنحو ثمانية ملايين نسمة، واستنادهم فى هذا التقدير. أن هذا الرقم ورد على لسان الرئيس الأمريكى جيمى كارتر عندما استقبل غبطة البطريرك الأنبا شنودة. فبدا لهؤلاء أن كلمة كارتر تصلح سندا لإحصاء. ويذكر الدكتور ميلاد أن قامت محاولة من جانب بعض الأقباط لإجراء إحصاء للقبط، ردا على الإحصاء الرسمى، ولكن المحاولة لم يكتب لها الاستمرار.

(٨١) مقالات بين السياسة والدين المرجع السابق، ص ٥٠ ، ٥٨، ٥٩، ٦٠ - ٦١ .

(٨٢) مقالات بين السياسة والدين . . المرجع السابق، ص ٦٣ - ٦٨ .

(٨٣) الحوار بين الأديان، الدكتور وليم سليمان، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦، ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٨٤) مقالات بين السياسة والدين . . المرجع السابق، (عن « الكنيسة والدولة » سبق نشرها فى ١٩٦٣) ص ٨ - ١٣ ، ١٧ ، ١٩ ، ٣٠ .

(٨٥) الدسقولية . . تعاليم الرسل، إعداد وتعليق وتقديم الدكتور وليم سليمان قلادة، الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، ص ٧٦٢، ٧٦٦ .

(٨٦) الحوار بين الأديان . . المرجع السابق، ص ١٠٢ .

(٨٧) العدالة فى المسيحية والإسلام، محاضرات الندوة، السنة العشرون النشرة ١١ - ١٢ ، بيروت ١٩٦٦ ، (دار الندوة اللبنانية، مؤسسها ميشال أسمر)، مقال «العدالة السياسية فى المسيحية»، البر لحام .

(٨٨) المجموع الصفوى . . كتاب القوانين الذى جمعه الشيخ الصفوى العالم ابن العسال، اعتنى بنشره وشرح مواده وإضافة تذييلات عليه الفقير إلى رحمة مولاه جرجس فيلوثاوسى عوض الطبعة الأولى ص ١ - ٧ .

(٨٩) تاريخ الفكر المصرى الحديث . . الفكر السياسى والاجتماعى، الدكتور لويس عوض، كتاب الهلال إبريل ١٩٦٩ ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(٩٠) نحو تقنين جديد للمعاملات والعقوبات . . من الفقه الإسلامى، عبد الحليم الجندى، طبعة ١٩٧٣ ، ص ٧٦ (نقلا عن مجلة مصر العصرية السنة الثانية عشرة ص ١٩٥).

(٩١) نظرية العقد، الدكتور عبد الرزاق السنهورى، مطبعة دار الكتب ١٩٣٤ من صفحة واو إلى صفحة حاء .

(٩٢) نحو تقنين جديد . . المرجع السابق، ص ٩٠ - ٩١ .

(٩٣) النظرية العامة للالتزامات فى الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه للدكتور شفيق شحاتة (نوقشت فى ٢٤ مايو ١٩٣٦) ص ٥٩ ، ٦٧) .

(٩٤) نشرت فى مجلة مصر القضائية، السنة السادسة ١٩٣٧ ، العدد ١٥٤ .

(٩٥) الاتجاهات التشريعية فى قوانين البلاد العربية . الدكتور شفيق شحاتة ، معهد الدراسات العربية العالية ، جامعة الدول العربية ١٩٦٠ ، ص ٥ - ٦ .

(٩٦) مقال « من أجل إستراتيجية حضارية » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الثقافة العربية يصدرها النادى الثقافى العربى ببيروت ، نيسان (إبريل) ١٩٧٣ .

(٩٨) مقال « الإسلام وحركة التحرر العربية » ، الأستاذ منح الصلح ، مجلة الثقافة العربية ، نيسان ١٩٧٣ ، مقال « الخصوصية والأصالة » ، الدكتور أنور عبد الملك ، مجلة الأدب ببيروت العدد الخامس . مايو ١٩٧٤ .

(٩٩) مقال « الإسلام والشخصية الحضارية العربية والاستعمار الثقافى » ، الأستاذ محمود حداد . مجلة الثقافة العربية . نيسان ١٩٧٣ .

حول «العروبة والإسلام» (*)

(١)

يدور هذا الموضوع حول الصلة بين العروبة والإسلام، فى الفكر السياسى المعاصر وفى الحركة السياسية القائمة. وحسب هذا الموضوع أن يثير حوارا جادا حول ما بين المفهومين السياسيين للعروبة والإسلام الآن من تباين أو تقارب أو تداخل، وما هو حظهما من إمكانات التقارب ومن احتمالات التباعد. وما هى وسائلنا فى السعى لإيجاد تيار غالب فى الأمة يسعهما معا - متلاقيين أو متقاربين متشاركين.

وأنا أتصور أن من أخطر الانقسامات التى نعانى منها، هو هذا الانقسام بين التيار الإسلامى السياسى والتيار العربى الوطنى، وقد لا يعترف الكثير منا بأن هذا الانقسام يقوم على أسس يقبلها ويرضى عنها، وقد يجهر أكثرنا بخطأ التباعد بين الفكرتين وبين أهل كل منهما، ومع ذلك فهو انقسام قائم يمارسه الكثير منا دون أن يشير إلى غرابته أو خطورته، بل دون أن يدرك ذلك.

إن العلاقة بين التيارين تقوم فى عشرات السنين الأخيرة على الاستبعاد وليس على الاستيعاب، ويتخذ الجدل بشأنها مظهرا حربيا وليس مظهرا حواريا، وفى غالب فترات المرحلة التاريخية الأخيرة فى حياتنا السياسية المعاصرة، بلغت العلاقة بين التيارين درجة القطيعة والخصام، بل تجاوزت حدود القطيعة لتصل إلى حد الغربة والوحشة، وتجاوزت حدود الخصام لتصل إلى حد العجز عن الفهم. وتكاد تظهر فى تلك العلاقة ملامح الموقف الطائفى، حيث تصبح الحدود الفارقة بين الطرفين داخلة فى صلب تعريف كل طرف بنفسه، بحيث يضحى الانفتاح على الطرف الآخر نوعا من التفريط فى الذات. وبحيث يتجمع أهل كل فريق فى مواجهة الآخر، رغم كل ما بين فصائل هذا الفريق أو ذاك من خلافات جذرية عميقة فى الموقف الوطنى والأهداف السياسية والاجتماعية.

(*) ورقة قدمت لندوة عقدها فى القاهرة ١٩٨٩ مركز دراسات الوحدة العربية، وقدمت فى هذه الندوة بوصفها ورقة الافتتاح.

لست أجد من الملائم أن يبدأ الحديث أو أن يتطرق إلى المفاضلة بين الفكرين أو التيارين، ولا أن يتطرق إلى إثارة أسئلة مثل، أيهما الآهل تاريخيا أو الأعرض انتشارا أو الأجدى مستقبلا، لأن هذا الطرح سيقيم كلا من الفكرين والتيارين فى مواجهة الآخر ويضعهما فى كفتى ميزان متقابلتين، وهذا من شأنه أن يقيم موقفا « حربيا » بينهما، موقفا دفاعيا هجوميا، سواء فى الفكر أو التاريخ أو السياسة.

يمكن أن نقول إنه أيا كانت الفوارق فى درجات المفاضلة بين كل من التيارين لدى أصحابه وذويه، وأيا كانت الخلافات فى هذا الشأن بينهما، فيجمل بأهل كل تيار أن يتنبهوا إلى أن التيار الآخر هو البديل الوحيد المتاح تاريخيا وحضاريا وسياسيا، ذلك أنهما تياران شائعان مع بعضهما البعض ومتداخلان، والحركة بينهما أيسر وأكثر مرونة من الحركة بين أيهما وبين أى تيار خارج عنهما. كما يجمل بأصحاب كل تيار أن يتنبهوا إلى أن أيا من هذين التيارين لم يستطع أن يستبعد الآخر أو ينفيه، وإنه حتى إن تم ذلك مستقبلا، فلن يتم دون أن يلحق التيار الغالب تدمير شديد فى بنيته وهياكله الأساسية، لا قدّر الله. أو أن يكون النفى عن طريق استيعاب أى من التيارين للآخر، وهذا ما نسعى إليه وندعو الله أن ييسره لنا بأية صورة من صور الاستيعاب والتكامل الحميد.

نحن نروم لمّ شمل الأمة وترميم ما انصدع من أبنيتها، ولا أخال أننا نبغى إيجاد صيغة للتعايش فقط بين هذين التيارين، إننا نطمح إلى أكثر من ذلك، وهو أن تقوم صيغة للتلاقى فيهما، أو بالأقل صيغة للمشاركة بينهما على المدى الطويل.

وإذا كان الإنكار المتبادل يتراءى كثيرا بدلا من الاعتراف المتبادل، وإذا كانت عوامل الاستبعاد والنفى تغلب عوامل التمثل والدعم. فإن ما بين الجامعين العروبى والإسلامى من وشائج ينبئ عن إمكانية أن تقوم التغذية المتبادلة بينهما، والأمر كله يتوقف على طريقتنا فى طرح المسألة، عروبيين كنا أو إسلاميين. وهناك وجوه خلاف ووجوه توافق والسؤال هو ما موقفنا « نحن والأمة » إزاء هذه الوجوه، هل تقيم الأمور على أساس المواجهة والمقابلة، فنجعل نقاط الخلاف هى الجوهر فى تحديد العلاقة، أم نركز على المكونات المشتركة ونحاول أن نترسم حدود المشاركة وأوضاع المفارقة لندعم الأولى ونضمّر الثانية. فنحن إزاء موقف فكرى حركى تتوقف نتيجته على ما نبذل من جهد صادق فى هذا الأمر.

وأرجو أن يتسع المجال للإشارة إلى كل من التيارين العروبى والإسلامى فى

المرحلة التاريخية المعاصرة، ونشير إلى تنوع الوظائف التى قام كل منهما بها وتنوع العلاقات التى وصلت بينهما فى الظروف المتغيرة.

(٢)

لم يكن يظهر بين العروبة والإسلام عراك، قبل منتصف القرن العشرين، إلا فى بلاد الشام عندما قامت العروبة كدعوة انسلاخ عن الجامعة الإسلامية؛ وحتى فى بلاد الشام، فى بدايات القرن العشرين لم يكن كل العروبيين طالبى انسلاخ، بدأ غالبيتهم طالبى مساواة فى إطار الدولة الإسلامية وطالبى إصلاح لهذه الدولة التى كانت شاخت وتهدمت قوائمها. ولا يكاد يشذ من هؤلاء إلا أمثال نجيب عازورى ذى العلاقات الوطيدة بالفرنسيين والإنكليز. أما رواد العروبة بمعناها الاستقلالى الحميد، فلم تظهر دعوتهم كانسلاخ عن الجامعة الإسلامية إلا بعد انقلاب جمعية الاتحاد والترقى فى عام ١٩٠٨ وما جرى على أيدى الانقلابيين من تتريك للدولة وتسويد للنزعة الطورانية، فظهرت الجمعيات العربية الانفصالية وتنامت مع تنامى حركة التتريك، ولذا فإن كان بعض هؤلاء تعاون مع الإنكليز فى عام ١٩١٦ تصديقا لوعودهم، فقد انكشف لهؤلاء انخداعهم بعد ظهور اتفاقية سايكس - بيكو - وكان من هؤلاء السيد رشيد رضا.

على أن الحركة العربية فى بلاد الشام بدأت تعتدل فى مسار توحيدى منذ العشرينات، بعد أن اقتسم الإنكليز والفرنسيون أرض العرب فى الشام وحولوها إلى ولايات، هنا استقام للحركة العربية ثلاثة أمور: أولها، الارتباط بالحركة الوطنية المكافحة للاستعمار الأوربى، وثانيها، قيامها كحركة توحيد لأقطار مجزأة، وثالثها، مواجهة التقسيم الطائفى بين أهل المذاهب والشيع الإسلامية والمسيحية.

وإذا كانت موجبات العراك بين عروبة الشام والحركة الإسلامية، إلا أن الفكر العروبى هناك ظل يحمل آثار نشأته الأولى فى مواجهة الدولة العثمانية بحسبانها دولة تتخذ الإسلام وعاء جامعا لشعوبها، كما ظل الفكر العروبى التوحيدى يحمل توجها علمانيا استعان به على نزوعه لرأب الصدع الطائفى فى أرض الشام، ولكنه توجه فرق بينه وبين التوجه الإسلامى. هذا هو الوضع بالنسبة إلى المشرق العربى.

ومن جهة ثانية، بالنسبة إلى مصر وبلاد المغرب العربى، لقد استمرت الصيغة الإسلامية للحركة الوطنية على أيدى الحزب الوطنى حتى الحرب العالمية الأولى وإن

كان شعار « مصر للمصريين » ارتفع قبلها ضد الوجود الأجنبى فى الاقتصاد والسياسة مع الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، ولم يتضمن استبعاد مصر من مكونات الجماعة الإسلامية السياسية . وبعد عام ١٩١٩ ، انبعثت الصيغة المصرية وحيدة فى ظرف كانت قد تحللت فيه الجامعة الإسلامية بزوال الدولة العثمانية ، على أنه لم تمض سنوات قليلة حتى ظهرت الدعوة الإسلامية فى صورتها المعاصرة مع نهايات العشرينيات .

والمهم فى ذلك ملاحظة أن الفكرة العربية فى مصر تفتقت مع بداية الثلاثينيات فى مصر من أحضان التيار الإسلامى العريض، يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التى ساهمت فى بناء هذه الفكرة ودعمها خلال الثلاثينيات . فلم يقم كلا التوجهين الإسلامى والعروبى فى ذلك الوقت على تناف بينهما ولم يكونا على عراك ، وكلاهما كان يتجه إلى توحيد مصر بكيان أهم ، وكلاهما يتجه إلى فلسطين . وهذا التجانس نجده فى غالب التيارات الوطنية التوحيدية لافريقيا العربية ، فى دول المغرب العربى .

ومن جهة ثالثة ، بالنسبة إلى الجنوب العربى ، وهو يشمل الجزيرة العربية والسودان ، فلا يكاد يظهر أن الدعوة العربية كان لها أثر ووجود قبل النصف الثانى من القرن العشرين ، كانت الصفة الإسلامية هى الغالبة لا تكاد تتحداها دعوة وطنية أو توحيدية أخرى ، وبقيت السودان تحت الظل الظليل للمهدى والمرغنى ، وكانت دعوة وحدة وادى النيل دعوة توحيد قطرى لم تستقطب فى أى من اتجاهى العروبة أو الإسلام ، وظلت الجزيرة العربية فى إطار الدعوة السلفية لابن عبد الوهاب ، واليمن فى نطاق الوجود الزيدى .

خلاصة هذه الإطلالة التاريخية الجغرافية ، بيان أن الدعوة العربية تنوعت موارد نشوئها ووظائفها ، وفقا للموقف التاريخي الذى أحاط بكل من مناطقها الثلاث الكبرى ، المشرق الشامى والمغرب الافريقى والجنوب العربى . وليس من الصواب أن يتخذ النموذج الشامى نموذجا فريدا عليها ، وهى إن قامت فى أرض الشام بدور انسلاخى واصطبغت بصبغة علمانية ، فهى لم توظف هذا التوظيف ولا اصطبغت بتلك الصيغة فى ظروف نشأتها المغايرة فى افريقيا العربية كلها ، إذ قامت فى هذه البلاد الأخيرة من أحضان الإسلامية السياسية ، وترادفت الدعوتان فى بدايتهما وفى وظيفتهما التوحيدية .

(٣)

وفى مجال الفكرة الإسلامية، تبدو لنا فروق من النوع السابق، ومرد ذلك أن هذه الفكرة كدعوة وحركة، وإن قامت عادة بوظيفة توحيدية، فقد قامت فى الهند بوظيفة انسلاخية تتشابه مع ما قامت به الفكرة العربية فى الشام. وكان لهذا تأثيره على الفكر السياسى الإسلامى الآتى من الهند. وهو تأثير تبلور فيما كتبه أبو الاعلى المودودى عن القومية فجعلها صنو العصبية والجاهلية وروح المحاربة. ولهذا الموقف جذور هى أقدم من المودودى، عندما استعمر الإنكليز الهند وقوى لدى مسلميها النزوع إلى استدعاء الدعم من الدولة العثمانية، وكان هذا الشوق للارتباط بالدولة الإسلامية فى ذلك الوقت، ينمو فى أطراف العالم الإسلامى معبرا عن الرغبة فى الارتباط بمنطقة القلب من هذ العالم، وينمو حيث يكون المسلمون أقلية تخشى أن تذوب فى أغلبية غير إسلامية، وينمو حيث يكون المسلمون محكومين من حكومة غير إسلامية، وقد تكاتفت هذه العوامل الثلاثة على مسلمى الهند، وأفاد ذلك تصاعد الشعور الانسلاخى لديهم عن التكوين القومى الهندى، وساعد على ذلك أن عناصر التكوين القومى لم تكن متطورة فى الهند بسبب كثرة الديانات واللغات والمذاهب.

إن الإنصاف للحركة الإسلامية الهندية يقتضينا أن نذكر أن المسئول الأساسى عن انفصال باكستان عن الهند، كان حزبا علمانيا فى جوهره، وهو حزب الرابطة الإسلامية الذى تزعمه محمد على جناح، وقد عرف عن قادة هذا الحزب عدم الالتزام بالإسلام كسلوك وشريعة، ووقفوا ضد تطبيق الشريعة فى باكستان بعد أن نشأت باسم الإسلام، وقاوموا الحركة الإسلامية التى تجاهد لتطبيق الشريعة هناك. على أن الحركة الإسلامية فى باكستان قد حملت فى فكرها السياسى وفى موقفها من القومية آثار العملية الانسلاخية التى قام بها رجال الرابطة الإسلامية. وإن مطالعة كتب الأستاذ المودودى ومقارنتها بكتابات المفكرين الإسلاميين العرب تكشفان عن فوارق مهمة بين الموقفين، لا من حيث إنكار الجامع القومى كبديل عن الجامع الدينى، ولكن من حيث مراعاة الآثار التوحيدية لكل من الموقفين، فإن المفكرين العرب الإسلاميين يحبذون حركة التوحيد العربى، أيا كان موقفهم من الفكرة النظرية التى تقوم عليها القومية.

إن الحركة الإسلامية، أو الفكر السياسى الآخذ عن الإسلام، لم يستشعر خطرا على نفسه من التوجه العروبى، وبخاصة فى إفريقيا العربية، بل إن التوجه العروبى

ظهر أول ما ظهر فى أحضان الإسلامية السياسية ، وهى لم تعاركه ولم تحذر منه ، بل لعلها دافعت عن هذا التوجه ودعمته عندما ظهر وليدا فى الثلاثينيات . ونحن نرى البون شاسعا عندما نقارن بين الموقف الفكرى الإسلامى لكل من الأستاذ حسن البنا والأستاذ المودودى .

والخلاصة ، أن توظيف الفكرة يتنوع وفقا لخياراتنا فى الظروف التاريخية الملموسة ، وإننا ندرك الفروق النظرية التى تقوم بين كل من الجامعتين الإسلامية والعربية ، والأولى أساسها دينى اعتقادى ومناطها الإنسان والجماعة ، والثانية أساسها لغوى تاريخى ومناطها جغرافى إقليمى . ورغم هذا الخلاف النظرى ، فنحن نتكلم عن الوظائف المؤداة من حيث الترابط والتداخل الحادث بين العروبة والإسلام ، ومن حيث الأهداف المطروحة ، ونحن لا نطمح أن يغير أى من الاتجاهين أساسه الفكرى لصالح الآخر ، إنما كل ما نرومه أن يدرك كل من الاتجاهين ما يمكن أن تكون عليه الآثار التوظيفية للآخر ومدى دعمها للغايات المرجوة المشتركة ، وأن يدرك الأخطار المحدقة بهما معا إن تضاربا فى التطبيق .

وهكذا ، نتبين أن لدينا عددا كبيرا من الخصائص الجمعية ، وكل منها يصلح لأن يكون معيارا لتصنيف ما ، وكل منها يتلاءم مع نوع المواجهة المطلوبة بشكل معين فى ظرف تاريخى أو اجتماعى محدد ، وفى إطار الروابط الجمعية فلدينا العروبة والإسلام ، وكذلك الروابط القطرية ، وليست المشكلة فى وجود هذه الروابط ، ولكن المشكلة هى فى تحديد نطاق الفاعلية لكل من هذه الروابط وحساب ممكناتها الجمعية ، ثم فى كيفية وضع هذه الروابط مع بعضها البعض بما يضمن الفاعلية الإيجابية لها والتغذية المتبادلة بينها ، أو على العكس توضع هذه الروابط - كما هو الحال الآن للأسف - بصورة تثير التناقض والتنافى بين بعضها البعض . وإن تجارب تاريخنا الحديث والتاريخ الافريقى الحديث تظهر كيف وضعت التكوينات الجمعية (من الجامع القبلى إلى الجامع اللغوى إلى الجامع القطرى إلى الجامع الدينى) وضع التضارب ، فلم تقد تجميعا وإنما أتت بتفتيت مضاعف ، اذ يتحول عامل التجمع والتماسك إلى قوة تفكيكية وتتبادل عوامل التجميع تفسيخ بعضها البعض .

(٤)

حدث للحركة العربية تغير مهم فى الخمسينيات والستينيات ، أملته أوضاع السياسة ، وباعد بينها وبين الحركة الإسلامية . فإن حكومات التحرر الوطنى التى أعتلت الحكم فى هذه الفترة قد أقصت الحركة الإسلامية من الساحة السياسية إقصاء شبه كامل ، ومن ثم ابتعد الفكر السياسى الإسلامى عن التأثير فى الصياغات والرؤى السياسية التى أرسيت لقيادة العمل السياسى الوطنى فى هذه الفترة ، فلم يعد التوجه الإسلامى السياسى مساهما فى تقديم الخيارات السياسية التى كانت موضع النظر والتفكير وقتها .

وهذه الفترة ذاتها ، شاهدت نمو التيار العروبى ، كان ذلك استجابة للروابط التاريخية العميقة التى تربط أقطار العرب ، وكان أيضا بسبب استفحال الخطر الصهيونى كمهدد للأمن القومى لبلادنا على مدى المستقبل القريب والبعيد . كما شاهدت الفترة نفسها نمو هذا التيار العروبى بصورته المشرقية ، وبما تحمل من صبغة علمانية متعارضة مع واحد من أهم أسس التصور الإسلامى ، ويرجع ذلك فى تصورى إلى ما سبقت الإشارة إليه من غياب الحركة الإسلامية عن المساهمة فى الخيارات السياسية والفكرية التى تشكلت فى هذه الفترة ، كما يرجع إلى ما أدى إليه الخطر الصهيونى (فى قلب أرض الشام) إلى أن هذه البقعة من أرض العرب صارت هى بؤرة الصراع وملتقى الأنظار ، وسادت ملامح الفكر السياسى لأرض الشام وعظم التأثر بحركاتهم السياسية عن التأثر بالحركات السياسية فى غير هذه المنطقة ، سواء المغرب العربى أو الجنوب العربى . وبهذه العوامل تبلورت حركة علمانية للقومية العربية سادت الفكر العروبى ، وفى مصر خاصة على مدى الخمسينات والستينات .

ومن جهة ثانية ، كان ظهور حكومات التحرر الوطنى فى بلادنا مما طرح على الحركات الوطنية مشاكل الحلم وقضايا السياسات الاقتصادية والاجتماعية والخيارات المتعلقة بأهداف التنمية . طرح كل ذلك على صورة حالة وعاجلة . وقد سعت قيادات التحرر الوطنى لاستصحاب التأييد الشعبى العريض الذى اجتمع لها مع تصفيتها للوجود الاستعمارى ، كان سعيها لاستصحاب هذا التأييد مما ينسجم معه تبنى سياسات اجتماعية أكثر مراعاة لمصالح الجماهير الشعبية ، سيما أنه مع خروج الاستعمار تهاوت قوائم غالب القوى الاقتصادية الكثيرة التى كانت متعاونة معه ، أو التى وجدت وهيمنت فى مراحل الاحتلال . وجرى ذلك فى ظروف انتشار الأفكار

والدعوات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية ، واتصال هذه الدعوات بموقف تحررى من الاستعمار .

هذا الذى جرى على المستوى الحركى السياسى ، انعكس فى المجال الفكرى . إن الفكر القومى عامة ، والفكرة العربية بخاصة ، يصوغان فى الأساس تصنيفا سياسيا للبشر يعتمد على وحدة اللغة والتاريخ مع الاتصال الجغرافى ، ويدعوان لبناء الدولة وفقا لهذا التصنيف للجماعة السياسية وهى فكرة لا تتضمن بذاتها وبمؤداها النظرى نظاما اجتماعيا محددا ولا رؤية فلسفية معينة . وفى هذا المجال جرى الحوار والصراع بين الفكر العروبى وبين الفكر الماركسى الذى يقوم على قطرية تتضمن موقفا فلسفيا واجتماعيا . وعبر هذا الحوار وفى خضم محاولة العروبيين العلمانيين بناء تصور نظرى يناهض الماركسية ، لحق الفكر العروبى رشحات من المادية الفلسفية للماركسية وتصوراتها المادية عن مراحل تاريخ العالم وعن الدين ودوره .

هذه النقطة يتعين أن نوليها أهم اعتبار وعناية ، لأنها نقطة فارقة بين التوجه العروبى لهذه الصيغة ، وبين التوجه الإسلامى . ويمكن هنا أن نسمى هذا التيار العروبى بأنه « العروبة المادية » ، وهى صيغة لا يرجى لها لقاء مع التوجه الإسلامى فى أى صورة من صوره

والخلاصة ، أنه مع غيابْ التيار الإسلامى السياسى ومع التوجه المشرقى للحركة العربية بسبب فلسطين ، سادت الصيغة العلمانية للعروبة ، ومع سيادة الصيغة العلمانية وجريان الحوار مع الماركسية ، ظهر فى إطار الفكر العروبى توجه مادى رشحت عليه الماركسية من فلسفتها ومن ماديتها التاريخية ، نقول ظهر هذا الاتجاه ولا نقول ساد - وهذا ما يجعل إمكانات اللقاء قائمة مع غير « العروبية المادية » ، ولكن هذه الإمكانية يتوقف تحققها على تحرير الموقف الفكرى والوظيفى لكل من التيارين الإسلامى والعروبى ، ويجرى هذا التحرير ببيان وجوه التنافى بين التيارين ، ثم بيان وجوه الخلاف الأساسية بينهما ومدى إمكان تجاوزها ، ثم بيان أهم وجوه المشاركة والترابط .

(٥)

أهم وجوه التنافى فى ظنى ، هو الوضع « العلمانى » الذى قامت عليه وروجته « عروبة الشام » و « مصرية عام ١٩١٩ » . ومحك الصدام بين الإسلام والعروبة هو فى

هذا الجانب العلمانى، والعروبة قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، وهى بعيدة عنه ما اقتربت من العلمانية. ولا تجتمع علمانية وإسلام إلا بطريق التلفيق وبطريق صرف أى منهما إلى غير حقيقة معناه. وإن ساسة ومفكرين وكتابا وإعلاميين حاولوا الجمع بينهما، والواضح أنهم لم ينجحوا. وهذه نقطة يتعين التعرض لها بوضوح وصراحة.

والدعوة الإسلامية تقوم أول ما تقوم على مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية، بحسبان أن القرآن والسنة هما الإطار المرجعى لنظم الحياة، وهما مصدر الشرعية والحاكمية فى المجتمع. وهذا وجه تنافى العلمانية معها. ونحن هنا لا نتحدث عن وجوه المفاضلة بين النظم الشرعية والنظم الوضعية، كما أننا لا نصرف جهدنا فى بحث وجوه المفاضلة أيضا بين الإسلام والقومية، إنما ما يرتكز موضوعيا هو وجوه التقريب وجوانب الخلاف، فما أمكن التقريب بشأنه أمكن، وما لم يمكن، نظرنا فى تحديد منطقة الخلاف الفكرى وفى أثرها الحركى، ونظرنا فى إمكان حصر الآثار العملية والحركية للخلاف الفكرى فى أضيق نطاق.

فإذا ما قلنا إن تطبيق الشريعة متناف مع النظر العلمانى، وإن هذه النقطة نقطة افتراق بين الإسلامية والعروبة، إذا قلنا ذلك، فقد وجب علينا أن ننظر فى قدر التلازم الذى يربط كلا من الجانبين المتنافيين مع تياره الكلى. وقد سبقت الإشارة إلى أنه يستحيل تصور قيام تيار إسلامى لا يدعو إلى تطبيق الشريعة وتحكيم القرآن والسنة كمصدر للشرعية فى المجتمع. فالشريعة ملازمة للتيار الإسلامى دون فكاك.

ومن جهة ثانية، فلا أرى وجها لاعتبار العلمانية لصيقة بالحركة القومية أو بحركة الوحدة التى تقوم على أساس العروبة. وإن التصاق العلمانية بالتصنيف القومى فى التاريخ الأوروبى، لا يبقيها هكذا لصيقة بهذا التصنيف عند نقله إلى أى سياق تاريخى وحضارى آخر، وليس من المقنع أن نتصور تلازما غير منفك بين جامع سياسى يقوم على اللغة والتاريخ وبين نمط من الأنظمة أو الحكومات يفصل نظام الأرض عن أحكام السماء. وأزعم أنه يمكن استخلاص النموذج التوحيدى القومى كنموذج تنظيمى، استخلاصه من السياق التاريخى الأوروبى ومن النظرية الأوروبية، واستيعابه فى إطار حضارى ونظرى وفى سياق تاريخى مخالف. هذا فى تقديرى ممكن وجائز، على المستويين الواقعى والسياسى، أو العلمى النظرى. وقد سبقت الإشارة إلى تلك الأصرة التى ربطت بين التيار الإسلامى وبين العروبة فى أول نشأة الفكرة العربية فى

بلادنا الإفريقية، وإن الصيغة العلمانية لهذه الفكرة فى هذه البلاد بخاصة، إنما طرأت فى الخمسينيات فى وقت متأخر.

هذا هو أهم وجوه التنافى. وقد يكون من المفيد الاستطراد إلى ذكر بعض أوجه التنافى الثانوية. وهى ثانوية لأنها فى ظنى تتعلق بما يمكن تسميته « المسلك الفكرى » أكثر مما تتعلق بأصول الخلاف بين التيارين، ولكنها متنافية لأن آثارها على كلا الجانبين، كان ولا يزال خطيرا فى تبديده إمكانات التفهم المتبادل.

فهناك هذا الهجوم المستعر المبالغ فيه من جانب الحركة الإسلامية فى تصديها للفكر القومى وللحركات العربية. إن بعضا من كبار الكتاب الإسلاميين العرب يفرقون بين موقفهم المخاصم للقومية العربية وبين تأييدهم للوحدة العربية وتسليمهم بمجال يجمع العرب فى إطار أعم، أى أنهم يعترفون ويحبذون الوظيفة « الجامعة » للعروبة مع مخاصمتهم لما عسى أن يكون لها من وظيفة «مانعة» تعوق التواصل مع الشعوب الإسلامية الاخرى، وهذا من جانبهم يعتبر توفيقا حسنا. ولكن لا يكاد يفهم وجه ترويج الحركات الإسلامية فى بلادنا لآراء أبى الأعلى المودودى فى القومية، وهى آراء لا تقبل أن تفرق بين النظرية القومية وبين قضية الوحدة السياسية. هذه التفرقة الدقيقة، نجح الكتاب الإسلاميون المصريون والعرب فى وصفها، ولكنهم لا يهتمون بمناقشة آراء المودودى الرائجة ولا يهتمون بتحريرها فى هذا المجال. وقد ساعد ذلك على انتشار الفكر المعادى للعروبة بعلمه بين الشباب.

وعلى الجانب المقابل، نجد من دعاة العروبة القائمين فى الصدارة الفكرية والحركية لبعض فيالقها، نجدهم يزعمون أن الإسلام بجمعه كله، فكرا وعقيدة وحضارة، هو مجرد إفراز عروبى، ويتجاهلون بإصرار أن الدعوة الإسلامية رغم نزولها بين العرب، فقد وجهت للناس كافة، وأنها انتشرت شرقا وغربا بين غير العرب، فلم يعد العرب يزيدون فى العالم عن سدس المسلمين. وأن أية دعوة إنما تقاس عموميتها بهذين المعيارين، إلى من توجهت، ومن اعتنقوها. وهذان الأمران يؤكدان عالمية الدعوة الإسلامية وأنها نزلت للناس كافة. ومع ذلك، يصر رهط من العروبيين على إخضاع الإسلام للعروبة وحصره فى النطاق القومى، بما يتجافى مع أصول العقيدة الإسلامية ويشكل وجه تناف بين التيارين. وإن العروبيين ذوى النظر المخالف لذلك، لا نراهم يهتمون بايضاح موقفهم وبيان وجه الفروق بينهم وبين السابقين فى هذا الشأن.

ويتفرع من هذا الموقف الفكرى، موقف التنافى العربى مع غير العرب من

المسلمين والهجوم الدائم على الفرس والترك، بوصفهم هكذا فرسا وتركا، وبحسبانهم مع الإسرائيليين يشكلون مجالا واحدا، فهم سواء كدول للجوار، وهم سواء كدول معادية، والنعى على تاريخ العرب معهم وإدانة ما يتصل فى التاريخ بهم. ومع هذا كله، تجرى صياغة التاريخ الإسلامى المشترك والحضارة الإسلامية المشتركة صياغة عروبية ممتنعة. وبهذا توضع العروبة في صيغة عرقية.

هذه بعض وجوه التنافى فى السلوك الفكرى نكتفى بها وننتقل إلى مجال الخلاف بين الفكرتين، ومدى إمكان التوفيق بينهما بشأن هذه المجالات.

(٦)

أهم وجوه الاختلاف بين الفكرتين - فى ظنى - يتعلق بالجامعة السياسية، أى الإطار العام للدائرة السياسية التى ترسمها كل من الفكرة الإسلامية والفكرة العربية. لأن الجامع الإسلامى يقوم على العقيدة ويدور معها ويشمل بذلك العرب وغيرهم، وإذا العرب من اكثر الجنسيات الإسلامية عددا، فهم لا يمثلون أكثر من سدس المسلمين. والجامع العروبى يدور فى الأساس مع اللسان العربى ويضم مسلمين وغير مسلمين . ومسلموه يجاوزون تسعة أعشاره (أكثر من ٩١ بالمائة). فالدائرتان لا تتطابقان ولا تستوعب أيهما الأخرى استيعابا تاما ولا تدرج تحتها كاملة. وهذ يثير الجدل لدى العروبيين حول أوضاع غير المسلمين من العرب (نحو ٩ بالمائة)، كما يثير الجدل لدى الإسلاميين حول أوضاع غير العرب من المسلمين ممن تضمهم رقعة الأرض العربية وهم يبلغون نحو١٢ بالمائة من مواطنى البلاد العربية. وهو أمر يقتضى جهدا توفيقيا فى جانبين أساسيين.

أول هذين الجانبين، يتعلق بمدى العلاقة التى تصل بين الجامعين. ولا يبدو لى أنه لدى قوميى العرب وجه اعتراض على مفهوم للجامعة الإسلامية يتضمن كونها رابطة جهاد ضد الأعداء والطامعين ومجال للتغذية المتبادلة لتوثيق عرى النهوض والارتقاء. والقوميون المعنيون هنا ينشدون فضلا عن التوحيد العربى المكافح للاستعمار بكل أشكاله، نظاما عالميا يمكن للشعوب المهضومة أن تتضامن فى مواجهة أطماع القوى الكبرى، ولا وجه للاعتراض على شعوب مقهورة أن تتجمع فى جامعة جهاد ضد القمع الدولى والاستغلال الاستعمارى، وجامعة وئام وسلام مع الشعوب المقهورة.

ولا يثور هنا أمر يتعلق بالمبدأ التنظيمى لهذه الجامعة من حيث مدى الترابط والاندماج، لأن الإطار التنظيمى المتصور للجامعة العربية لم يتحدد ولم تتبلور أسسه بعد، وهو مرن متروك لملاءمات الزمان والمكان، مقبول بشأنه التغير والتنوع والتعدد. وإذا جاز ذلك فى النطاق الأضيق للجامع العروبى الأصغر، فهو جائز من باب أولى فى النطاق الأوسع والأكثر تنوعا وتعددا، وهو الإطار الإسلامى. وإن دعاة الجامعة الإسلامية لا يؤثر فيهم أنهم يدعون لمبدأ تنظيمى محدد يضم أمة الإسلام وشعوبها جمعاء. والشيخ حسن البنا أشار مرة إلى « هيئة أمم إسلامية »، وهى إشارة تتقبل التعدد والتنوع داخل إطار مرن، وآخرون أشاروا إلى « عصبة أمم إسلامية ».

وعلى أية حال، فحسبنا الآن ولمدى الرؤية الزمنية المستقبلية لأهل هذا الجيل، أن يتفقوا على مبدأ التقبل المتبادل للتصورات العامة لهم، وأن يتفقوا على ما يقتضيه هذا التقبل المتبادل من اعتراف بمدى التداخل فى الأهداف ومدى ما يفيدهم ذلك من تغذية مشتركة. أما أن تصير الجماعة العربية أو الإسلامية دولة واحدة أو ولايات متحدة أو اتحاد دول أو جامعة دول أو جامعة شعوب، فهو أمر متروك لحينه. كل ما يهمنا الآن أن ليس ثمة موقف نظرى أو عقيدى يحول دون أى الطرفين من قبول الشكل المناسب لاوضاع الجماعات فى الظرف التاريخى الذى ينطرح فيه هذا الأمر.

والمهم أن ينظر ذوو التوجه الإسلامى إلى العروبة بوصفها واحدا من مكونات انتمائهم الشامل، وأن ينظر العروبيون إلى الجامع الإسلامى يحسبانه بأنه جامع نضال تحريرى وتضامن يجرى بين شعوب ذات تكوين عقيدى واحد وذات وشائج تاريخية وحضارية تقيم منهم جميعا عروة وثقى، وإذا كان العروبيون يحبذون صلة التضامن الآسيوى الإفريقى، فأحرى بهم أن يتقبلوا الصلة الإسلامية الأكثر وثوقا. وإذا كان الإسلاميون يتقبلون الوشائج الأضيق بحسبانها من مكونات الانتماء الشامل، فأحرى أن يدخلوا الوشيجة العربية من بين هذه المكونات.

وثانى هذين الجانبين يتعلق بمبدأ المواطنة، أى إمكان إيجاد صيغة للمساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد، وذلك فى إطار الجامعة الإسلامية، وإمكان إيجاد صيغة مماثلة بين العرب وغير العرب من مواطنى الوطن العربى (كالأكراد، والبربر والزنوج. . . الخ). وأتصور أن كلا الجامعين يمكن أن يقوم بدور التغذية المتبادلة فى هذا الشأن، فالإسلام يضمن حقوق غير العرب داخل الكيان العربى، والعروبة تضمن حقوق غير المسلمين.

إن الإنجاز التاريخى للحركة القومية (سواء الحركة العربية أو حتى الحركة المصرية الإقليمية فى العشرينيات) كانت فى أنها أوثقت الروابط بين المسلمين وغير

المسلمين من أبناء أوطاننا، وكفت أذى الفرقة والانقسام من هذه الزاوية، وكفت احتمالات المداخلة من الدول الكبرى والقوى الطامعة بين أبناء الوطن الواحد. كفّت هذه الاحتمالات التى عرفها التاريخ العثمانى، فحققه فى القرن التاسع عشر على ما هو معروف.

إن ما أنجزه القوميون فى هذا المجال هو إنجاز كبير وعلينا أن نحفظه لصالح العرب والمسلمين ولصالح تحررهم ونهوضهم جميعا.

وإن الفكر الإسلامى خليق بضمان حقوق المواطنة للأقليات غير العربية، وهو خليق أيضا بضمانها لغير المسلمين من المواطنين. وإذا كانت مساواة غير المسلمين بالمسلمين هى من صميم المفهوم العروبى لا ينفك عنها دون أن يفقد بعض جوهره، فإن سيادة الفكر الإسلامى لا يلزم عنها تقرير عدم المساواة. فهذه نقطة اجتهاد وفقه وليست من جوهر الدين الإسلامى فيما نعلم. لذلك، يكون من الأحرى بمفكرى الإسلام أن يبذلوا الجهد لتفتيق الحلول لهذه المسألة. وإن والحديث فيها قائم والحوار متصل، ويمكن تناولها من بعض جوانبها الفقهية لولا أن المقام لا يتسع.

(٧)

تكلمنا عن وجوه التنافى ووجوه الخلاف، وبقى وجه الاتفاق، ولا أظن أن هذا الوجه يحتاج لفضل حديث، وإن سبق الإقرار به هو ما استدعى الشعور بالحاجة للمحاورة حول هذه الوجوه. ولا أظننا نحتاج للمحاورة حول الإمكانات الكبيرة للتوظيف التحررى والتوحيدى لكلا الجامعين العروبى والإسلامى، ولا حول التداخل التاريخى والفكرى والحضارى بين هذين المجالين، ولا حول ما يتيحان من إمكانات للنهوض. وقد كان ولا يزال المميز بينهما فى الفكر والسياسة، وفى الماضى وفى برامج المستقبل، هو المميز بين العموم والخصوص، عموم الإسلام وخصوص العروبة.

المهم، أننا عندما نتحاور بشأن الإسلام والعروبة، يتعين علينا أن نميز بين أوضاع هذا الحوار على المستوى الفكرى، وبين وقائع الماضى الملموسة فى علاقة أهل كل فريق بأهل الفريق الآخر.

وأيا كانت المرارة والخسائر التى تولدت من وقائع الماضى، فلا بد أن ندرك أن

الماضى ذاهب بناسه ورجاله وملابسات وقائعه، وأننا هنا نبحث فى الإمكانات الفكرية والسياسية التى تمكن من رأب الصدوع ولمّ شمل الأمة. وفى إطار هذا الفهم العام، على أهل كل فريق أن ينظروا فى وقائع ماضيهم عما ارتكبوه من أخطاء عاقت تحقق هذه الإمكانات فى الماضى وعاقت الأمة عن الاستفادة من بعض وجوه قوتها الكامنة. وإذا اشتمل الحوار هذه الجوانب، وجب أن يجرى ذلك فى إطار حرص مشترك على ألا يستوعب الحوار فى أحداث الماضى وفى إطار فهم مشترك بأن مطالعة الماضى لا تكون إلا لاستدعاء العبرة ولتفادى أخطاء الماضى وسلبياته. أى أن يكون حوارا جانبيا مقصودا به تجاوز هذه السلبيات.

أما التنوع فى المواقف الاجتماعية، فإن احتمالاته شائعة لدى كل من التيارين ووقائعه الماضية متماثلة كذلك. مع الحرص على أن يكون الموقف الاجتماعى والسياسى متلائما مع ما من شأنه أن يحقق مثل النهضة والعدالة الاجتماعية فى إطار سياسات الاستقلال والتحرر والوحدة.

هذه بعض نقاط تمهيدية تصلح فى ظنى مقدمة حوار بين هاتين الفكرتين.

العلاقة بين العرب والترك(*)
نظرة إجمالية
(١)

مصطفى كامل، زعيم الحركة الوطنية فى السنوات الأولى من القرن العشرين، كان يقف على رأس الحركة المطالبة بإجلاء الإنجليز عن مصر، ويستعين فى ذلك بإرتباط مصر بالدولة العثمانية، وبمركز مصر الدولى الذى أقرته أوروبا فى ١٨٤٠ بمعاهدة لندن، وبمقتضاه تبقى مصر مرتبطة بالدولة العثمانية مع تميزها بأوضاعها الخاصة الداخلية.

كان الإنجليز يردون هذه الحركة من وجهين، اتهامها بالتعصب الدينى، واتهامها بأنها ليست دعوة استقلال ولكنها تبعية لتركيا. وكان مصطفى يرد التهمتين بما لا يخفى من وقائع وشواهد. وأهم ما بلور به رده على تهمة التبعية لتركيا، ماذكره فى ٢٠ يوليه ١٩٠٦ لمراسل جريدة الديلى كرونكل: - « يظهر أن الكثيرين من الإنجليز يظنون أنه إذا سحبت الحامية البريطانية من مصر تدخل مرة أخرى تحت حماية تركيا وسيطرتها، وفى اعتقادى أن مثل هذا الظن إنما نشأ عن جهلهم بعلاقاتنا مع جلالة السلطان. . . . . . .

« نعم إننا نتمنى بلا ريب أن نرى تركيا دولة قوية فى المدنية كدولة اليابان، ولكن لا توجد هناك أمور سياسية لها ارتباط بآمالنا أو آمال تركيا فيما يتعلق باستقلالنا لأننا نعرف حق المعرفة أن وجود مثل تلك الأمور قد يجمع كلمة أوروبا ضدنا. »

والعبارة الأخيرة هى بيت القصيد فى هذا الموضوع، فهو يستبعد ارتباط آمال كل من مصر وتركيا بالنسبة للاستقلال، لا لسبب يتعلق بالنظرة السياسية أو طبيعة الآمال والأهداف، ولا بسبب يرجع إلى طبيعة الجماعة السياسية وهل هى مصرية أو عربية أو إسلامية، وإنما استبعد الارتباط لأن من شأن قيام هذا الارتباط أن « تجتمع كلمة أوروبا ضدنا ».

(*) دراسة قدمت إلى ندوة عقدها فى طرابلس مركز دراسات العالم الإسلامى فى ١٩٩٠.

هذا البصر بأوضاع الواقع السياسى الدولى، كان حصيلة الدروس المستفادة من تجارب التاريخ الماضية، وآخرها فى وعى مصطفى كامل تجربة محمد على التى أفضت إلى اتفاقية لندن فى ١٨٤٠، وهى الاتفاقية التى أكدت وشرعت من الناحية الدولية كسر محور «إستانبول دمشق القاهرة الحجاز».

(٢)

نحن نعلم من أمر الفتوحات الإسلامية الأولى أنها بدأت، بالشام ومصر، وأنها امتدت ببصرها وأمدت أطراف أصابعها المشرئبة إلى القسطنطينية منذ عهد معاوية بن أبى سفيان، وهذا أبو أيوب الأنصارى يوصى بأن يدفن فى أصل حصن القسطنطينية فى عام ٥٢ للهجرة، إشارة إلى ما ينبغى أن يبلغه الجهاد الإسلامى من أرض تمثل العمود الفقرى للدولة.

ونعلم أنه ما من دولة قوية نشأت فى هذه المنطقة إلا أقامت قاعدة استقرارها على مثلث مصر والشام والحجاز. وما من دولة مستقلة قامت فى أى من هذه الأقطار إلا وسعت إلى التوحيد مع الطرفين الآخرين كشرط لاستكمال العناصر الأساسية للوجود المستقل الفعال، وكان ذلك استجابة لمقتضيات الجغرافيا السياسية التى جعلتها منطقة ذات أمن واحد ومصير واحد إزاء الأخطار الخارجية، وكانت المعارك الحربية الفاصلة بالنسبة لها كلها تجرى فى أرض الشام، سواء أيام الهكسوس أو فى زمن تحتمس أو البابليين، وسواء معركة حطين أيام صلاح الدين أو عين جالوت أيام قطز، وبهذا المنطق نلحظ أن أول اتفاقيات دفاع مشترك اتخذتها ثورة ٢٣ يولية ١٩٥٢ فى مصر كانت إزاء الخطر الصهيونى فى فلسطين، وكانت مع سوريا والسعودية فى أعوام ١٩٥٤ و ١٩٥٥ و ١٩٥٦ وإن من أخطر الشروخ التى حدثت فى جدار أمن هذه المنطقة من بعد، إن لم يمكن جمع هذه الأقطار الثلاثة فى سياسات أمن قومى واحد منذ ١٩٥٨، أن توحدت مصر وسوريا وابتعدت السعودية، ثم انفصلت سوريا فى ١٩٦١ ثم كانت حرب اليمن من ١٩٦٢ فزاد تناثر هذه الأقطار، وحتى بعد تقارب مصر والسعودية فى السبعينيات ابتعدت سوريا.. وهكذا.

ونحن نعلم ثالثا، أنه إن كانت قاعدة مصر والشام والحجاز هى قاعدة الدفاع عن الوجود المستقل الفعال لهذه المنطقة، فهى تبقى فى هذا الحيز قاعدة لا تقوم بها قوة سياسية دولية كبرى ذات شوكة وذات انتشار وامتداد إلى الخارج. ولا يتوافر ذلك إلا بصلة وثيقة للمنطقتين العربية والتركية، لقد بقينا فى مجال الدفاع عن الحوزة ضد

أطماع الغرب الصليبية على مدى قرون طويلة مضت من عهد أبى أيوب الأنصارى، ثم كان ما هو معروف من أمر الحروب الصليبية على امتداد قرنين من الزمان، منذ دعا بابا الفاتيكان أوربان الثانى إلى خوض الحرب فى نوفمبر ١٠٩٥، حتى استرد المسلمون آخر معقل للصليبيين فى عكا على عهد السلطان خليل بن قلاوون فى مايو ١٢٩١.

أقول بقينا فى مجال الدفاع عن الحوزة طوال هذه المدة، ولكننا لم نستطع أن نقوم على وضع من شأنه ردع قوى العدوان وكف تهديدها، إلا بسياسة نشيطة تستبدل بوضع الدفاع وضع الهجوم، وكان هذا فى عهد الدولة العثمانية التى نجحت منذ ١٤٥٣ وسقوط القسطنطينية فى أن تضم هذا الموقع الأوربى الفريد إلى محور دمشق والقاهرة والحجاز، منذ ١٤٥٢ انضمت القسطنطينية إلى الحوزة الإسلامية العامة، فكانت الدولة الإسلامية العثمانية فى الشمال الغربى للعالم الإسلامى تفتح ابواب أوروبا، وكانت الدولة المملوكية الإسلامية فى الجنوب الإسلامى تعمل للدفاع عن الحوزة من التطويق الغربى الآتى من الجنوب عن طريق الأساطيل البرتغالية العابرة للمحيط الهندى من رأس الرجاء الصالح، ثم توحدت القوة الإسلامية شمالا وجنوبا منذ ١٥١٧ كما أنه مع بداية القرن السادس عشر بدأ التطويق للعالم الإسلامى باكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، وبدأ الخطر الأوروبى خطرا لا يأتى من الشمال والغرب فقط، كما كان شأنه على عهد الحروب الصليبية، إنما يأتى أيضا من الجنوب والشرق بالالتفاف على القارة الإفريقية للسيطرة البحرية على المحيط الهندى ثم التقدم منه إلى الهند ومحاولة التقدم من جنوب الجزيرة العربية، ومحاولة التقدم من المغرب بعد سقوط الأندلس.

ومن هنا صار من اللازم اتخاذ مواقف الهجوم بعد التطويق فى أى المجالات الممكنه، وصار من اللازم أيضا دعم أوامر التوحيد والترابط فى هذه البقعة المهددة بالحصار، وهاتان الوظيفتان قام بهما محور إستانبول - دمشق - القاهرة - الحجاز، على مدى القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر، وهذا المحور يتصل بوحدة العرب والترك ويتصل بالرباط الإسلامى كرابط سياسى محيط.

ونحن نجد الدولة العثمانية فى فترة فتوتها تتجه إلى الغرب فى جهادها، حتى بعد سقوط القسطنطينية، ثم تتحول فى عهد سليم الأول عن أوروبا إلى آسيا (١٥١٢ - ١٥٢٠)، ثم تتحول فى عهد سليمان القانونى (١٥٢٠ - ١٥٦٦) إلى أوروبا مرة أخرى، وهكذا حتى أدركها الوهن. وإذا كان هناك من ينتقد هذا المسلك مستحسنا ما

يراه من أهمية التركيز على التوجه إلى الغرب وحده، فإن هذه التحولات إنما كانت تعكس فى نظرى الشعور بأن الحوزة الإسلامية تحاط من الغرب بطوق يحصرها من الشمال والغرب والجنوب، وهذا ما اعطى الصراع بين الدولة العثمانية والدولة الصفوية فى فارس أهميته وجسامته وما إن أتى القرن الثامن عشر حتى كانت الدولة العثمانية قد حددت، وارتدت إلى موقف الدفاع وحده، وتبلور الهجوم الغربى عليها فى روسيا القيصرية من الشمال الآسيوى والشمال الأوروبى الغربى أيضا، أى من المنطقة التركية الطورانية فى أواسط آسيا والمنطقة البلقانية فى شرق أوربا، كما تبلور التطويق الغربى فى الامتداد الإنجليزى الآتى من المحيط الهندى عن طريق الهند والصاعد شمالا فى أنحاء أفغانستان والمؤثر فى الموازين السياسية والعسكرية من خلال الصراع الصفوى العثمانى.

(٣)

مع إتمام الحصار الغربى للعالم الإسلامى فى نهايات القرن الثامن عشر، بدأت محاولات التوغل فى منطقة القلب من الدولة الإسلامية المتمركزة على محور إستانبول دمشق القاهرة الحجاز، كان ذلك بالهجوم الروسى على الدولة العثمانية وهزيمة الجيش العثمانى واضطرار السلطان عبد الحميد الأول إلى توقيع معاهدة فينارجة ١٧٧٤ التى تخول الروس سلطات للتدخل فى شئون الرعايا العثمانيين، وما سبقه مباشرة من دعم الروس لحركة عصيان على بك فى مصر (١٧٧٣)، ثم الحملة الفرنسية على مصر فى ١٧٩٨، ثم محاولة الإنجليز احتلال مصر بما عرف بحملة رشيد فى ١٨٠٧.

كان من الطبيعى أن تلفت هذه المخاطر أقصى انتباه المجتمع الإسلامى، مصلحين ورجال دولة، وأن توقظ منهم الشعور بالحاجة الماسة للإصلاح، وهم المسئولون عن الرباط وحماية الثغور والدفاع عن الحوزة، بدأ ذلك على عهد السلطان سليم الثالث الذى خلف عبد الحميد الأول فى استانبول، ولكن قوى المحافظة هناك وأدت حركته للإصلاح فتراخت إجراءات إصلاح مؤسسات الدولة نحو عشرين عاما إلى أواسط عهد محمود الثانى، وبدأ أيضا فى القاهرة مع استتباب الأمر لمحمد على فى ولايته على مصر، وكتب لحركته من النجاح فى إصلاح مؤسسات الدولة والجيش ما لم يكتب بالقدر نفسه للحركة المثيلة فى استانبول.

ما يهمنى فى هذا السياق ليس السرد التاريخى، ولكن إدراك أن حركتين للإصلاح

المؤسسى ظهرتا معا على محور إستانبول القاهرة فى العقود الثلاثة التى تنتهى بعام ١٨٤٠ (من ١٨١١ إلى ١٨٤٠) وإن هاتين الحركتين قامتا على شك وريبة من كل منهما إزاء الأخرى .

وما يهمنى أيضا إدراك أن قصة العالم الإسلامى مع أوروبا والغرب منذ القرن التاسع عشر هى قصة كسر هذا المحور، أو ما يمكن أن نسميه « سور الإسلام العظيم » الذى يقوم على البحار الثلاثه الأسود والأبيض والأحمر، التى تنعكس أسماؤها على معظم ألوان أعلام أقطارنا العربية بعد استقلالها .

ونحن نتذكر أنه عندما اتحد جيشا حركتى الإصلاح المؤسسى فى إستانبول والقاهرة واتحد الأسطولان فى معركة نفارين فى ١٨٢٧ ، اتحدت أساطيل أوروبا واجتمعت سياسات الدول الأوروبية المتنافسة، وهى بريطانيا وفرنسا وروسيا، وذلك لتدمير القوة العثمانية البحرية سواء من الآستانه أو من الإسكندرية . هذا الالتقاء النادر الحدوث بين السياسات ومن القوى الأوروبية، الروسية والإنجليزية والفرنسية، نلحظه دائما كلما ظهر احتمال قوى لإعاده بناء « سور الإسلام العظيم » .

ويتكرر هذا الموقف نفسه فى حربى الشام الأولى والثانية، اللتين جرتا بين قوات محمد على وقوات السلطان محمود الثانى فى عامى ١٨٣١ و ١٨٣٩ . فى هاتين الحربين كانت احتمالات التوحد لا تتأتى من اتحاد جيش محمد على ومحمود الثانى، ولكنها تأتت من انتصار قوات محمد علي على قوات محمود، وفى كلتا الحربين اجتمعت القوى الأوربية لوقف هذا الأمر، والوقائع معروفة مشتهرة لا حاجة لتكرارها، وانتهى الأمر بإبرام معاهدة لندن فى ١٨٤٠ ، التى كان من اهم ما أكدته هو الإبقاء على الطرفين المتنازعين فلا ينفرد أحدهما دون الآخر بالمنطقة كلها، وأن يظل كلاهما محدودا بالآخر، وأن يضعف القوى ويبقى الضعيف ضعيفا، وكانت الدول الموقعة هى بريطانيا وروسيا والنمسا وبروسيا وفرنسا .

بمعاهدة ١٨٤٠ انكسر المحور المشار إليه، وصار هذا الوضع علامة على الوضع السياسى الدولى لما سمّى بالشرق الأوسط، وعلى مدى الفترة التالية من ١٨٤٠ إلى ١٩٢٠ بانتهاء الحرب العالمية الأولى وتصفية الدولة العثمانية، أمكن للغرب فى الظل الظليل للمعاهدة أن يقطع الشعوب العربية الإسلامية إربا إربا وأن يبتلعها قطعة قطعة . وفى ظلها الظليل فتحت الخزائن للديون الاوربية وفتحت العقول للفكر الغربى وفلسفاته وفتحت المؤسسات الاجتماعية للأنماط الغربية، وظهرت النزاعات السياسية القومية الانسلاخية .

على هذا المدى التاريخى، استولى الإنجليز على المناطق الحيوية فى عدن وما شاكلها على السواحل العربية الجنوبية فى ١٨٣٩ و ١٨٤٠ ، وكانت الجزائر قد سقطت فى أيدى فرنسا فى ١٨٣٠ ، ثم استولى الفرنسيون على تونس فى ١٨٨١ ، واستولى الإنجليز على مصر فى ١٨٨٢ وعلى السودان فى ١٨٩٩ وغزا الإيطاليون ليبيا فى ١٩١٢ ، والفرنسيون المغرب فى السنه نفسها، ثم بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى تم استيلاء الإنجليز على العراق وشرق الأردن وفلسطين والفرنسيين على سوريا ولبنان .

لقد اطرد الحديث عبر القرن التاسع عشر عما يسمى « بالمسألة الشرقية »، ويعرفها رجال الفكر السياسى الأوروبى بأنها « مشكلة ملء الفراغ الذى أوجده الانحسار التدريجى للإمبراطورية العثمانية عن أقصى ما بلغته حدودها فى ذروة توسعها ولما كسر محور « إستانبول ، دمشق، القاهرة، الحجاز » حلت المسألة الشرقية فى الوضع سالف الذكر .

(٤)

حاول السلطان عبد الحميد فى فترة ولايته من ١٨٧٦ إلى ١٩٠٩ أن يعزز بناء هذا المحور، ومن هنا كان رفعه لشعار « الجامعة الإسلامية »، ويذكر بعض الكتاب الغربيين أن سياسة الجامعة الإسلامية التى ترجع إلى السلطان عبد الحميد قد رُسمت فيما رسمت من أجله لتجذب العنصر العربى فى الإمبراطورية .

وهنا نلحظ أنه على مدى الأعوام الثلاثين التى حكمها هذا السلطان كان الرباط التركى العربى يقوى حيث يقوى الرابط الإسلامى وكان يضعف حيث يضعف، سواء فى سياسات الدولة أو فى توجهات الحركة السياسية المعارضة، ولقد ظهرت الحركة القومية التركية انسلاخا من الجامع الإسلامى، ظهرت فى ثلاث موجات، أولها فى الستينيات من القرن التاسع عشر وثانيها فى بدايات حكم عبد الحميد فى نهاية السبعينيات، وثالثها تلك التى أطاحت بحكمه فى ١٩٠٨ و ١٩٠٩ بواسطة جمعية الاتحاد والترقى، وفكت الرباط الإسلامى كرابط سياسى جامع للترك والعرب. ولم تكن تلك الحركات فى ذلك الوقت الذى نشأت فيه كل منها بعيدة عن النفوذ الغربى السياسى أو الفكرى .

وبالنسبة للحركات العربية فهى حركات ظهر بعضها كحركات إصلاح داخل الجماعة الإسلامية لا تستهدف انسلاخا منها، وظهر البعض الآخر فى صيغة انسلاخية، ولم يكن ذلك بعيدا عن آثار الانكسار السياسى للدولة العثمانية ولا عن

النفوذ السياسى والفكرى الأجنبى بداخلها ولا عن انتشار المدارس الأجنبية ونشاط القناصل الأجانب، وخير هذه الحركات مما لم يكن له صلة بهذه العناصر الأجنبية إنما ظهر كرد فعل لحركة التتريك التى جنحت إليها سلطات الحكم التركى بعد ١٩٠٩ على عهد جماعة الاتحاد والترقى.

أذكر كل ما سبق لأصل إلى نقطة واحدة هى ما أرى أهمية الإشارة إليها فى هذا المقام، وهى أن قطع الرباط الإسلامى الذى كان يجمع الترك والعرب ويقوم عليه محور إستانبول دمشق القاهرة الحجاز، هذا القطع قامت به نزعتان قوميتان، النزعة الطورانية بين الأتراك والنزعة العروبية بين العرب وأيا كانت البواعث والدوافع وردود الفعل، فقد كان لكل من هاتين النزعتين أساس واقعى تقوم عليه يمكن أن يقوم بوظيفته الجامعية بحسبان عنصرى اللغة والتكوين التاريخى المشترك مع الاتصال الجغرافى، ويمكن أن يؤدى هذه الوظيفة مغذيا ومرتبطا بالجامع الإسلامى الأعم دون تنافر معه أو تناقض، فهى دوائر متداخلة ومتشابكة.

ولكن الحاصل أن وضعت كل من النزعتين إزاء الأخرى وإزاء التكون الجماعى الإسلامى الأعم، وضعت وضعا متنافرا يقوم بالوظائف الانسلاخية، والسؤال الذى يقوم هنا هو هل تحقق الوجود الذاتى لكل من الطورانية والعروبة بكسر الرباط الإسلامى الجامع بينهما؟

إن النزعة الطورانية لم تظهر على أيدى دعاتها وحركاتها على أنها مجرد دعوة للانسلاخ، ولكنها ظهرت بحسبانها دعوة لتوحيد العنصر التركى فى مجموعه وهو ممتد يضرب فى بطن آسيا فى بلاد ما وراء النهر مما كانت ضمته إليها روسيا القيصرية. ومع شبوب الثورة البلشفية فى روسيا فى ١٩١٧ بدا كما لو أن هذه المناطق الإسلامية ذات الأصل التركى تتفكك وبدت الحركة الطورانية على أبواب تحقيق حلم التجمع الطورانى الكبير، ولكن ما لبث هذا الحلم أن أخفق، ونحن نتذكر أن أنور باشا أحد قادة حركة الاتحاد والترقى قدم حياته بين جبال آسيا ووهادها.

والنزعة العربية كانت تبتغى تحقيق وحدة سياسية تضم العرب جميعا وتقوم مستقلة ناهضة تحقق ما فات العرب من عدل اجتماعى وسياسى عانوا من فواته كثيرا بعد اعتلاء رجال الاتحاد والترقى للسلطة فى إستانبول، وباسم كل ذلك والى زعماء الحركة العربية الإنجليز أثناء الحرب العالمية الأولى، وذلك أثناء محاربة الإنجليز للدولة العثمانية، وقامت الثورة العربية فى ١٩١٦، فقامت الثورة العربية لتنسف ما تبقى من ذلك المحور المشار إليه. ولكن ما لبث حلم العروبة إن أخفق، ونحن نتذكر

اتفاقية سايكس بيكو التى أذاعتها السلطة البلشفيه الجديدة غداة قيام ثورتها فى روسيا فى أكتوبر ١٩١٧ ، إذ قسمت الأرض العربية شلوا شلوا بين القوى الغربية على ما هو معروف مشتهر .

أخلص من ذلك إلى الإشارة إلى أن كلتا النزعتين الطورانية والعربية ، اللتين اتفقتا على تضاد بينهما على إنهاء الرابط الإسلامى المشترك بينهما ، وعلى تقويض ما تبقى من هياكل المحور الذى كان يشكل العمود الفقرى للمنطقة ، وشعوبها ، عندما صنعا ذلك لم تستطع أى منهما أن تحقق ذاتها ولم تستطع أن تقيم جامعها بديلا عن الجامع الأشمل ، فلا الطورانية جمعت الطورانيين ولا العروبة جمعت العرب ، ذلك أن الجوامع لا يستبدل بعضها ببعض وإنما يستكمل بعضها بعضا ، والجمع إضافة وليس إنقاصا ، ودل ذلك على أن نواة التجمع الحقيقية التى لا بديل عنها تتشكل بالضرورة من خلال ما يربط بين العرب والترك ولا يفصل بينهما .

(٥)

هذا السور الذى تكلمنا عنه ، لم يعد حائطا وصار ممرا ، لم يعد حاميا ومانعا بل صار مستقبلا بغير رتاج ، وصارت الأرض ساحة تؤتى من كل مكان ، ولقد خضعت العلاقات العربية التركية بعد ذلك لعدد من التعقيدات .

على أية حالة ، فإن تسويات هزيمة الدولة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى انتهت إلى معاهدتين ، معاهدة سيفر التى عقدت فى مايو ١٩٢٠ ، ثم معاهدة لوزان التى عقدت فى ١٩٢٣ ، والأولى لم تنفذ والثانية نفذت ، والأولى كانت بالغة القسوة على الدولة العثمانية ، حتى إنها جردتها من بعض أراضى الأناضول وسلمتها إلى اليونان أو جعلتها منطقة نفوذ بريطانى ، والثانية لم تتضمن مثل هذه الأحكام بالغة الإرهاق ، وبين المعاهدتين حرب تحرير خاضتها القوات المسلحة التركية بقيادة مصطفى كمال ، ولكن لم تكن حرب التحرير وحدها سبب التيسير الذى تضمنته معاهدة لوزان ، إنما كان السبب ايضا أن القيادة التركية المحاربة قدمت تنازلها التاريخى الكبير وهو فصل السلطة عن الخلافة فى ١٩٢٢ ثم إلغاء الخلافة أصلا فى ١٩٢٤ .

بهذا صارت دولة الخلافة دولة قومية تركية وصارت مطالبة فقط بتحرير الأرض التركية ، ولم يعد عليها التزام ما بالنسبة لما اقتطع وما احتل وما اقتسم من أراضى

الشام، ولا بما كان يحدث فى الشام والعراق جنوبى الأناضول من ثورات ومقاومات للاحتلال الإنجليزى الفرنسى الوافد، وإذا كانت الحركة العربية قد وجهت للدولة العثمانية وللأتراك ضربة فى الظهر أثناء الحرب بثورة ١٩١٦، فإن الحركة التركية قد ردت هذه الضربة إلى ظهر العرب بإلغائها الخلافة وإسقاطها التزامها تجاه اقاليم كانت جزءا منها ولم يكن لها إمكان بناء قوات مسلحة لها من قبل، بحكم تبعيتها للدولة الأم فإلغاء الخلافة لم يجرد عرب الشام والعراق عن جامعهم السياسى فقط، ولكنه جردهم من جيشهم وعدتهم فى مقاومة الغزاة.

وفى الفترة التالية سادت جفوة واضحة لدى النخب الفكرية والسياسية فى البلاد العربية، وذلك فى إطار سيادة النمط العلمانى على التصورات الخاصة ببناء المجتمعات، وفى إطار اعتبار الجامع الدينى لدى هذه النخب الحاكمة هو من مخلفات الماضى، وفى إطار تشكل نخب الحكم والفكر بعامة من هذه الاتجاهات السياسية والفكرية التى كانت مناهضة للحكم العثمانى فى نهايات القرن التاسع عشر وبدايات العشرين.

حدث فى هذا الأمر اختلاط شديد للأوراق، فإن رجال القومية العربية والمعارضات السياسية العربية العامة، قد حمّلوا الدولة العثمانية والجامعة الإسلامية كل الأوزار التى ظهرت لهم وعانوا منها أثناء حكم الاتحاد والترقى، رغم أن حكومة الاتحاد والترقى كانت ضد الجامعة الإسلامية، ولم تكن فى تركيتها تقل قومية عن العرب فى عروبتهم. ومن جهة أخرى فإن الحركة العلمانية فى البلاد العربية خصت الدولة العثمانية بكل ما تحمله العلمانية من كراهية للأساس الدينى لنظم الحكم والمجتمع، وانبعث لدى هؤلاء العلمانيين موقف كراهية للدولة العثمانية يصدر عن توجه فلسفى وأيديولوجى وليس عن تحقيق تاريخى فقط، لذلك صارت لدى هؤلاء كراهية للعثمانيين تكاد تقوم لديهم كعنصر عقيدى فلسفى، ومن المفارقات فى هذا المجال أن الأتراك بوصفهم العنصر الغالب الذى كانت تتكون منه غالبية النخبة الحاكمة العثمانية، هؤلاء الأتراك - حتى بوصفهم القومى - حملوا فى أعين الكثير من القوميين العرب الأوزار التاريخية للحكم العثمانى الإسلامى.

وساهم فى ذلك كله، أن تاريخ العرب فى المرحلة العثمانية لم يدون. وما تناقله الناس فى هذا الشأن كان شذرات من كتب الذكريات عن الجيل الماضى، أو من وقائع تاريخ الدولة العثمانية فى عهد شيخوختها فى القرن التاسع عشر، وكانت المصادر المتاحة لوقائع هذا التاريخ، إما إنها تأتى من تقارير قناصل الدول الأوروبية وكتابات

المؤرخين والساسة الأوروبيين، وإما إنها ترد من كتابات القوميين العرب الذين ظهروا في الشام في فترة أفول الدولة العثمانية وذبولها واحتضارها، فهي كلها مصادر خصوم معادين، وزاد ذلك جميعه، أن التاريخ العثماني، أي التاريخ التركي العربي المشترك في ظل الدولة الإسلامية، لم يجد من بني جلدته رجالا يقومون به في تركيا على عهد جمهورية أتاتورك وما سبقها من حكومة الاتحاد والترقي.

على أنني أورد على الفقرات السابقة عددا قليلا من التحفظات، منها أن الشعور العربي المخاصم للترك ظهر أقوى ما ظهر على أرض الشام، وانتشر بقدر انتشار فكر الشام في المنطقة العربية المحيطة، كانت دعوة العروبة في الشام دعوة انسلاخ عن الجامعة الإسلامية فحملت موجات الانسلاخ من خصام ونفور، وهذا بخلاف دعوة العروبة في المغرب العربي التي كانت دعوة توحيد تتغذى بالعروبة وبالإسلام في الوقت نفسه، وتحمل للدولة العثمانية نداء بالحماية والارتباط، ولا ترى في ممارسات الحكم العثماني ما تقوم به النفرة لديها بسبب بعد المسافة وارتخاء القبضة، بل إن كثيرا من أفكار المغرب العربي عرف نوعا من التبعية الاختيارية لدولة الخلافة، يؤيده الشوق للارتباط بمنطقة القلب من العالم الإسلامي طلبا للحماية من المخاطر الأوروبية والمطامع الغربية.

ومن جهة أخرى فإن قسما من العلمانيين العرب قد بهرته التجربة الكمالية بين منتصف العشرينيات وأواخر الثلاثينيات، واعتبرها النموذج الرائد الواجب الاتباع.

ولا تكاد تظهر علاقة تنظيمية بين أقطار العرب والترك في فترة ما بين الحربين، إلا ما كان عقد ميثاق سعد آباد في يوليه ١٩٣٧ بين تركيا والعراق وإيران وأفغانستان.

(٦)

بعد الحرب العالمية الثانية حدث ابتعاد حقيقي بين العرب أو غالبية العرب وبين الترك، هو ابتعاد لم يكن أساسه التاريخ بل كان أساسه الحاضر السياسي، ولم يكن مبنيا على فكرة عقيدية دينية أو علمانية، لأنه ابتعاد تام بين العلمانيين من الجانبين، ولم يكن متصلا بالخلاف بين الجامع القومي والجامع الديني لأنه قام بين المثقفين على الجامع القومي من الجانبين العربي والتركي.

مثل هذا الصدع سوابق في تاريخنا الحديث وقد جرى بين العرب أنفسهم، بل إنه جرى بين أهل القطر الواحد أيضا.

فنحن نتذكر ما حدث بين أهل مصر من صدع خلال الفترة ما بين الاحتلال الإنجليزى لمصر فى ١٨٨٢ إلى انتهاء الحرب العالمية الأولى وانفلات أهل الشام من الرباط العثمانى فى ١٩١٨ ، وهذا الصدع بلغ أقصى مبلغه بين العشر الأخيرة من القرن الماضى والعشر الأولى التى تلت فى القرن الحالى ، كان المصريون يرزحون تحت عبء الاحتلال البريطانى ، ويرون فى ارتباطهم الرسمى بالدولة العثمانية سندا لهم يقوون به على مكافحة الإنجليز ، وعلى العكس من ذلك كان العروبيون من أرض الشام المناوئون للاستبداد العثمانى يلجئون لمصر فيفسح لهم الإنجليز فيها ويساندونهم ، وقد أقام هذا الوضع صراعا هائلا بين اتجاهات المعارضة الشعبية فى كل من مصر والشام ، وألقى بذورا من الشك وسوء الظن وبعث روح خصام بين الطرفين ، مما ألقى بظله حتى على الفتره التالية لذلك فى العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن .

ونحن نذكر أيضا أن هذا الصدع نفسه حدث بين أهل اليمن على عهد الإمامين يحيى وأحمد وبين أهل عدن على عهد الاحتلال البريطانى ، ولا مجال للتفصيل فى هذا الشأن ، واهتمام بريطانيا بجنوب اليمن قائم منذ الثلاثينيات من القرن التاسع عشر وكانت تدعم هناك أية قوة ترى أنها يمكن أن تناوئ الولاء للدولة العثمانية ، وقد أيدت من موقفها فى عدن أية حركات من هذا النوع ومنها الثورة الزيدية بداية القرن العشرين ، ولكن ما لبث الوضع أن اختلف لما ظهرت دعوات الإصلاح فى اليمن موجهة ضد الإمام يحيى ثم نجله أحمد وكان الدعاة يلجئون لعدن طلبا للحماية وهربا من متابعة رجال الإمام لهم فيلقون ما يلقون من إفساح على أيدى السلطات البريطانية ، والعكس كان يحصل بالنسبة لمن يطلبون تحرير عدن من الاحتلال البريطانى وألقى هذا الوضع بظلة على الفريقين .

والحاصل أن العلاقات التركية العربية واجهت وضعا مماثلا بعد الحرب العالمية الثانية . فقد كانت حركات التحرير العربية موجهة كلها إلى مكافحة الاحتلال الغربى ، انتفضت سوريا ولبنان ضد الانتداب الفرنسى ، وقامت الحركات الوطنية فى تونس والجزائر والمغرب ضد الاحتلال الفرنسى أيضا ، وقامت حركات التحرير فى مصر والسودان والعراق ضد الاحتلال البريطانى ، وقام العرب جميعا يكافحون الاستعمار الاستيطانى الصهيونى لفلسطين ، وهو الاستعمار المؤيد من الإنجليز ثم من الأمريكيين الذين ورثوا الإنجليز فى دعم الحركة الصهيونية وتيسير استيلائها على فلسطين .

ودعا الغرب إلى إعادة صياغة علاقات التبعية للأقطار العربية به بإبرام معاهدات الدفاع المشترك وبإقامة الأحلاف العسكرية التى تسوغ له إبقاء قواته العسكرية فى هذه الأقطار . وانتفضت الحركات الوطنية العربية ضد هذا المسعى .

وفى الوقت نفسه كان الاتحاد السوفيتى يخوض ما اصطلح على تسميته بالحرب الباردة بينه وبين دول الغرب الواقفة على المحيط الأطلنطى ومنها بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة ، وكان يقوى فى هذه المواجهة بما تقوم به حركات التحرير العربية ضد الاستعمار الغربى (الأطلنطى) برفض هذه الحركات لمبدأ الدفاع المشترك أو الأحلاف مع الدول الكبرى ، فساهم فى تأييد هذه الحركات ودعمها سواء من الجوانب السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية .

ومن جهة أخرى فإن تركيا لم تكن قط من الدول التى خضعت للاستعمار ، كانت حاضرة لدولة كبرى حتى الحرب العالمية الأولى ، وهى لم تحتل احتلالا متصلا من دول أخرى ، إلا ما كان من تسويات نهاية الحرب الأولى من احتلال ارتد سريعا دون أن يعمر ، ولكن الأتراك يعلمون علم اليقين من واقع خبرتهم التاريخية أن حدودهم الشمالية تتاخم الدولة الروسية ذات الخصومة التاريخية الممتدة عبر القرون الثلاثة الأخيرة وما من دولة تتحمل تاريخيا مسئولية إضعاف الدولة العثمانية وانحسار حدودها والاستيلاء التدريجى على أرضيتها ونفاذ القوات الأجنبية إليها ومحاربتها بالمعارك تلو المعارك وإثارة الفتن الشعبية بين شعوبها ودعم الحركات المعارضة وتشجيع قوى الانقسام فيها ، ومحاولة السيطرة على الممرات الحيوية من خلالها كالبسفور والدردنيل وإثارة الأقليات الدينية وادعاء حماية الرعايا الأرثوذكس من مواطنى الدولة العثمانية ، واستهدف تصفيتها واستعادة القسطنطينية ، ما من دولة تتحمل كل ذلك فى وعى الأتراك قبل الدولة الروسية .

وليس الأمر أمر عقد تاريخية فقط ، فإن من يطالع التاريخ الحديث ويقارن بين السياسات الخارجية لروسيا القيصرية وبين السياسات الخارجية لروسيا السوفيتية بعد الثورة البلشيفية فى ١٩١٧ ، يلحظ أن السياسة السوفيتية تكاد تكون هى هى السياسة القيصرية فى هذا الشأن ، سياسة المضايق فى البسفور والدردنيل هى هى ، وسياسة الهيمنة على شعوب البلقان باسم الأرثوذكسية بقيت هى هى ، ولكن استبدلت الماركسية العقيدة بالأرثوذكسية كعقيدة ، وسياسة الامتداد على حساب جيران الجنوب لها ، سواء تركيا أو إيران أو أفغانستان أو أذربيجان الإيرانية .

لذلك فلم يكن غريبا أن تتوجه مشاعر الأمن القومى التركية ضد هذا الخطر من مكونات الموقف التركى بعامة .

وهذا النظر ليس دفاعا عن سياسة الأحلاف التى دخلت فيها تركيا ولكنه نظر يدعو إلى البصر بما فى المواقف من تعقيدات وأوضاع سياسية لا تتفق مع الموقف الذى وجد فيه العرب أنفسهم بعد الحرب العالمية الثانية .

وهو نظر رجوت به التذكير بأن أوضاع السياسات العالمية قد أملت على كل من العرب والترك موقفا معارضا لصاحبه ، وأن علينا أن نعى ما فرضته ظروف الواقع من ملابسات أوجبت هذه المعارضة فى المواقف .

ومن هنا يمكن أن نستخلص أن التحولات الأخيرة فى السياسات العالمية وفى السياسة السوفيتية على وجه الخصوص ، وما حدث من تقارب بين معسكرى الشرق والغرب الأوروبيين ، أى وحدة السياسة الغربية الأوروبية الأمريكية بمعناها العام ، من ذلك أن يزيل الالتباس الحادث فى المواقف الدولية بين العرب والترك ، ليمكن مد جسور التعاون والترابط .

ومن هنا أيضا يمكن إعادة الإشارة إلى الوعاء الجامع للعرب والترك أو الوعاء المرشح للقيام بهذه الوظيفة الجامعة هو الجامع الإسلامى الذى لا ينفى جامع اللغة وما يترتب من خصائص ولكنه يشمله ويتداخل معه .

هذه هى النقاط التى عنت لى فى هذا الموضوع والله المستعان .

والحمد لله

محتويات الكتاب

الصفحة

رقم الإيداع : ٢٦٦٩ /٩٨
I.S.B.N. : 977 - 09 -0426-0

مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت:٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ـ٨١٧٢١٣ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)